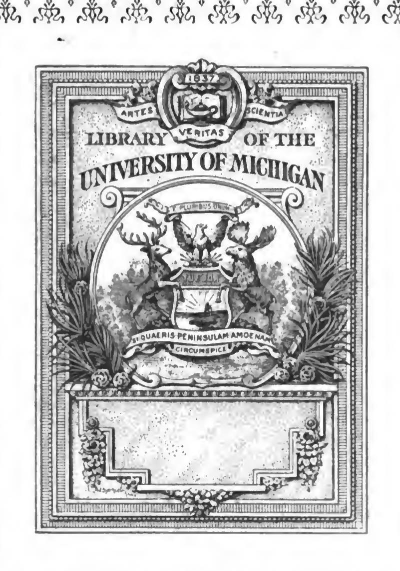
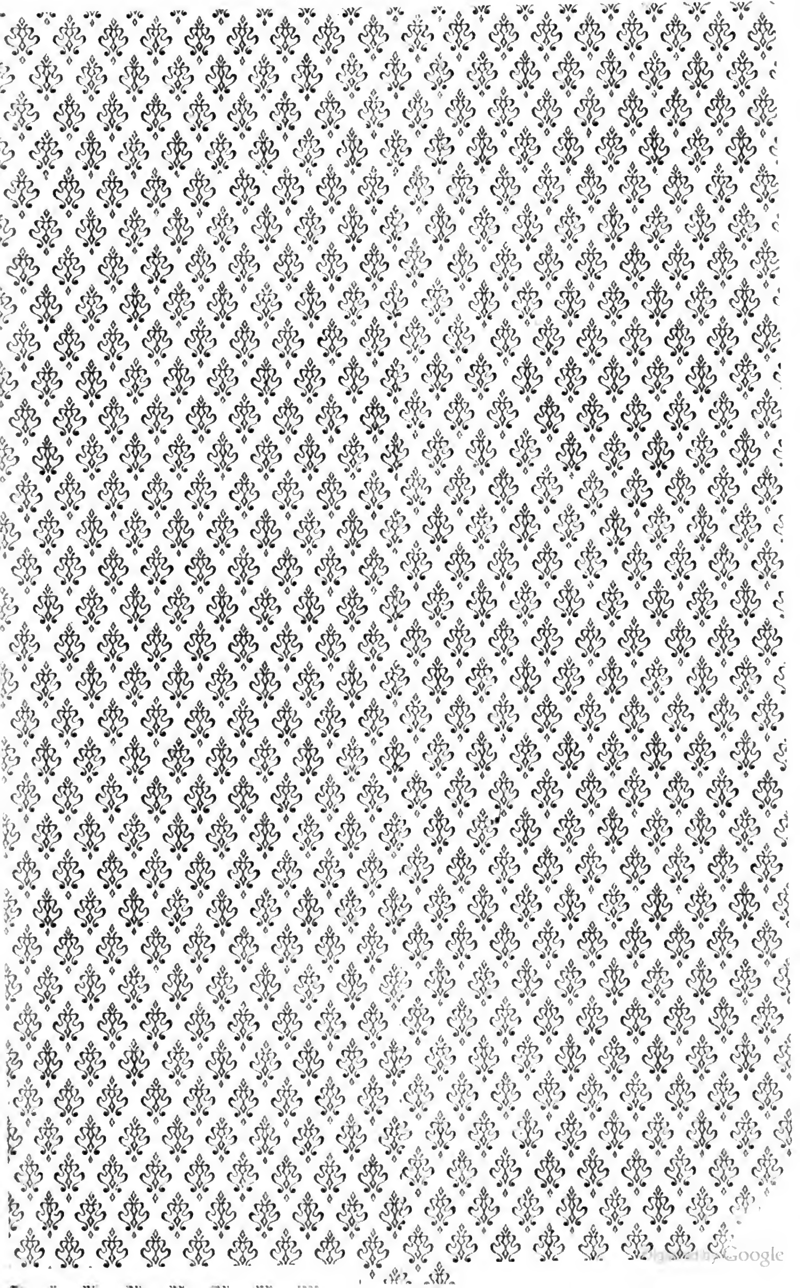
Die Burgtempel der Athenaia

Eugen Adolf Hermann Petersen




1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE





DIE

BURGTEMPEL DER ATHENAIA

VON

EUGEN PETERSEN

MIT 4 ABBILDUNGEN

BERLIN
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG
1907

OTTO JAHN

ZUM GEDÄCHTNIS.

B 546 κὰδ δ' ἐν Ἀθήνῃς εἷσεν ἑῷ ἐνὶ πίονι νηῷ.
Das soll nach Dörpfeld, Athen. Mitteil. 1897 S. 162 heißen: 'in ihrem Heiligtum unmittelbar neben ihrem Tempel hat der Heros seinen Kult erhalten.'

Unsere Kenntnis der athenischen Akropolis ist von Wilhelm Dörpfeld an allen Punkten in außerordentlicher Weise erweitert und bereichert worden, nicht am wenigsten auch durch die Entdeckung des alten Hekatompedon, das Kavvadias zwischen Parthenon und Erechtheion ausgrub. Freilich war der Entdecker dann bemüht die Bedeutung dieses Fundes zu steigern, indem er viele antike Zeugnisse, die sich auf ein anderes Heiligtum beziehen, für seinen 'alten Tempel' in Anspruch nahm. So tat er den Zeugen Gewalt an und brachte die Topographie und Geschichte der Burg nicht wenig in Verwirrung. Zwar legte ich sogleich (Athen. Mitteil. 1887, S. 62) gegen das erste Vorgehen in dieser Richtung Verwahrung ein, und nicht wenige haben seitdem in gleichem Sinne ihre Stimme erhoben. Nichtsdestoweniger ist noch heute die Zahl derer nicht gering, die einen größeren oder geringeren Teil der Dörpfeldschen Lehre vom 'alten Tempel' sich zu eigen gemacht haben, wie am besten das sonst so nützliche Buch Judeichs über die Topographie von Athen beweisen mag.

Die Irrtümer aufs neue zu bekämpfen ist nicht der Zweck dieser Arbeit: sie will die schriftliche wie die monumentale Überlieferung so voraussetzungslos wie möglich prüfen und sowohl jede aus sich selbst als eine durch die andere zu verstehen und auszulegen versuchen. Was sich dem Forschenden ergab, war ihm selbst — er darf es gestehen — großenteils Überraschung. Er bringt nur vor was sein aufgebotenes Mißtrauen bestand, und eben weil die Zeugen es freiwillig, ohne Zwang und Erpressen ihm boten, konnte er kein Bedenken tragen es hinzunehmen und vorzulegen:

Brauchst du den richtigen Schlüssel, so öffnet das Schloß sich gefügig;
zwing's mit dem falschen: du machst Schlüssel und Schloß nur zunicht.

Aus dem angegebenen Grunde und bei der vorgenannten Absicht schien es überflüssig die weitläuftige Literatur über die Burgtempel aufs neue zusammenzutragen, und daß ich selbst a. a. O. sogleich meinen Standpunkt gewahrt hatte, schien mich von der Verpflichtung durchgehender Bezugnahme zu entbinden. Dörpfelds Ausführungen stehen ja hauptsächlich in den Athenischen Mitteilungen, wo er gelegentlich, wie 1887 S. 190, 1890 S. 420, 1897 S. 159 auch gegnerische Arbeiten aufzählt und bespricht. Des weiteren wird man in dem Aufsatz von Michaelis Jahrbuch 1902 S. 1 und in den Anmerkungen zu den betreffenden Abschnitten von Judeichs Topographie Literatur über den Burgtempel zur Genüge finden.

Wie es diese Untersuchung wurde, wird auch jede Nachprüfung derselben gar sehr erleichtert werden durch das vorzügliche Hilfsmittel der *Arx Athenarum a Pausania descripta,* das wir Otto Jahn und, in zweiter und dritter Auflage immer mehr vervollkommnet, Adolf Michaelis verdanken. Dem einen von ihnen ist diese Schrift zum Gedächtnis gesetzt, auch in dankbarer Erinnerung an viel Liebe und Güte, die der Meister dem Lehrling vor einem halben Jahrhundert erwies; dem anderen gehört sie, mit allem Widerspruch, mehr als sonst einem unter den Lebenden, von denen keiner so wie er in Otto Jahns Sinn und Geist gelebt und gearbeitet hat.

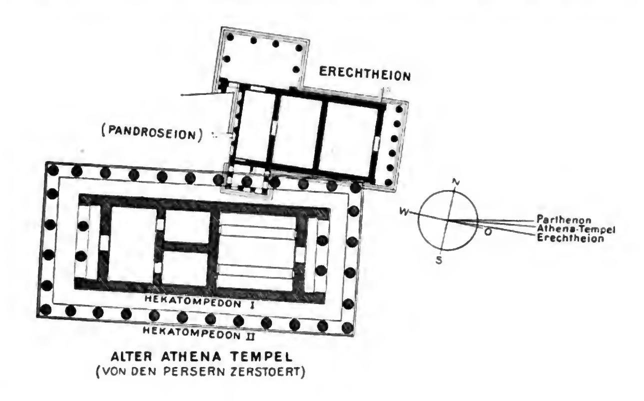
Die Untersuchung gliedert sich in folgende Abschnitte:

I. Die ältesten Schriftzeugnisse vom Urtempel.

Offensichtlich aus vorzüglicher Quelle stammt die Glosse des Hesychios, (24, 32[1], so und eingeklammert zitiere ich Jahn-Michaelis *Arx Athenarum a Pausania descripta*, 3. Ausgabe, wie AA. die *Acta arcis* daselbst S. 1 ff. und AE. die *Appendix epigraphica* S. 89 ff.), die nicht fehlerlos überliefert ist wie folgt: *Ἑκατόμπεδος νεὼς ἐν τῇ ἀκροπόλει παρθένοι κατασκευασθεὶς ὑπὸ Ἀθηναίων, μείζων τοῦ ἐμπρησθέντος ὑπὸ τῶν Περσῶν ποσὶ πεντήκοντα.* Ob man hier *νεώς* zum *Lemma* oder zur Erklärung zieht, macht wenig aus, wofern man nur nicht mit Keil nach *νεώς* einschiebt *ὁ*, und mit Michaelis für *παρθένοι* schreibt *Παρθενών* (Jahrbuch 1902, S. 3). Denn diese Änderung ist weniger leicht als sie auf den ersten Blick scheint, und sie ist nicht gut, weil sie, das Satzgefüge störend, Unklarheit schafft, welches Nomen nun zu *κατασκευασθείς* zu ergänzen sei, ja fast dazu nötigt, zu diesem Participium und dann auch zu *ἐμπρησθέντος* verkehrterweise das Wort *Παρθενών* zu ergänzen. Dagegen bliebe bei solcher Textgestaltung die Gottheit des Tempels ungenannt, deren Name doch in dem überlieferten *παρθένοι* längst von Schow erkannt war. Nur ist freilich entweder vor *Παρθένῳ* mit Schmidt der Artikel einzusetzen (vgl. Jahrbuch 1907, S. 14) oder nach demselben Wort der leicht begreifliche Ausfall von *Ἀθηνᾷ* anzunehmen. Seit die alte Hekatompedon-Inschrift (s. S 15) gefunden und gelesen ist, wissen wir ja, daß der alte Tempel, der zwischen Parthenon und Erechtheion entdeckt ist, und den ich (Athen. Mitteil. 1887, S. 67) schon vorher als *ἑκατόμπεδος* an seinen Maßen erkannt hatte, auch wirklich Hekatompedon hieß. Wie in der angeführten Glosse das adjektivische *ἑκατόμπεδος* auch für den alten Tempel bezeugt ist, so zum Überfluß das Substantiv durch andere Glossen (24, 32[1]) auch für den Parthenon. (Alle drei Tempel Abb. 1 nach Dörpfelds Situationsplan, Antike Denkmäler I, 1).

Bei Hesychios werden nun eben diese beiden Tempel hinsichtlich ihrer Größe miteinander verglichen und der Parthenon als der Ersatz des alten Hekatompedon hingestellt. Bevor letzteres entdeckt war, konnte man füglich nicht umhin zu glauben, daß dort der Parthenon mit dem Vorparthenon verglichen würde, der zwar an gleicher Stelle stand, und dessen noch vorhandene Reste die Wirkung des Perserbrandes erkennen lassen, der aber nie zu einem *νεώς* fertiggestellt wurde und, was das Haupthindernis, nach keiner Seite hin um 50 Fuß kleiner war als der Parthenon. Jetzt dagegen wissen wir, daß der Vorparthenon bei jenem Vergleich, als gar nicht existierend, außer acht bleibt. Weshalb aber — diese Frage scheint man noch nicht aufgeworfen zu haben — verglich man nicht den ganzen Parthenon samt seiner Ringhalle mit dem Hekatompedon, das ja, als es von den Barbaren verbrannt wurde, ebenfalls peristyl war? Denn, wie die Differenz von 50 Fuß zeigt, werden nur die beiden Cellae, einschließlich des Hinterhauses und der beiden Vorhallen, ohne das Pteron verglichen. Die einfachste Antwort auf jene Frage ist doch wohl die, daß der Unbekannte — vielleicht waren es Iktinos und Karpion, deren *volumen de aede Minervae dorica quae est Athenis in arce* Vitruv *VII praef. 12* zitiert — einen der beiden Tempel nur ohne Pteron sah. Daß das alte Hekatompedon nach dem Brande ohne Ringhalle wiederhergestellt wurde, wird ziemlich allgemein und mit gutem Grunde (vgl. Jahrbuch 1907, S. 10) angenommen: die Hesychios-Glosse scheint nun ein, wenn auch indirektes, doch positives Zeugnis dafür zu enthalten. Allerdings war das alte Hekatompedon auch ursprünglich schon ein nicht umsäultes, nur mit Vorder- und Hinterhalle versehenes Langhaus gewesen; doch kam das, selbst wenn es später noch bekannt war, bei jenem Vergleich nicht in Betracht. Der Name Hekatompedon war, wie die alte Inschrift (S. 15) bezeugt, von dem nicht umsäulten Bau auf den peristylen übergegangen. Für den nach dem Perserbrande wiederhergestellten wurde er aufs neue zutreffend, und als man an dem neuen Marmorbau der Cella im engeren Sinne allein dieselbe Länge gab, die das ganze Langhaus gehabt hatte, gab man ihr auch den Namen *ἑκατόμπεδος νεώς*, der dann bekanntlich ebenfalls auf den ganzen Parthenon überging, wie vor allem jene Hesychios-Glosse zeigt.

Diese Übertragung der Abmessung und des Namens von dem alten durch Feindeshand geschändeten Tempel auf den neuen,



PARTHENON II

PARTHENON

NAOS

HEKATOMPEDOS

PRONAOS

PARTHENON I

Abb. 1. Grundriss der drei Burgtempel nach Dörpfelds Herstellung in Antike Denkmäler des Kais. Deutschen Archäologischen Instituts I, Tafel I.

sowohl den Vorparthenon — wie wir teils vermuten, teils messen können — als auch auf den Perikleischen Parthenon

beweist zur Genüge, daß, wie schon gesagt, dieser neue Tempel das alte Hekatompedon zu ersetzen bestimmt war. Als dessen Ersatz statt des Parthenon vielmehr das „Erechtheion“ anzusehen, hat weder an der Überlieferung noch an Übereinstimmung der Grundrisse einen Anhalt. Wohl hat auch letzteres im Westen der Athenacella ein Doppelgemach, doch war von diesen beiden Räumen nicht der westliche der Hauptraum wie beim Hekatompedon, sondern der östliche; und diesen letzteren durch eine Quermauer zweigeteilt zu denken, wie der entsprechende Raum des Hekatompedon wirklich sich zeigt, war ein völlig grundloser Einfall Furtwänglers. Vollends fehlten dem alten Hekatompedon die seitlichen Prostasen, deren nördliche den Haupteingang des Erechtheion enthält. Der ursprüngliche Plan des Erechtheion, den Dörpfeld (Athen.-Mitteil. 1904, VI) erdachte. fand zwar, wie es scheint, Schraders (Athen. Mitteil. 1905, S. 319), jedenfalls Furtwänglers (Münchner Sitz.-Ber. 1904, S. 3) und anderer Beifall; er darf indessen als reines Phantasiegebilde ihm selbst überlassen werden. Ist es schon sehr subjektiv und unhistorisch, aus der Unregelmäßigkeit, die das Individuelle des merkwürdigen Heiligtums ausmacht, das Recht zur Berichtigung und Symmetrisierung seines Grundrisses herzuleiten, so ist doch die Willkür, mit der diese zuwege gebracht wird, noch ärger. Auch der unregelmäßigste Grundriß läßt sich nach diesem Rezept sofort in einen völlig symmetrischen verwandeln, wenn man sein Spiegelbild danebenlegt — vorausgesetzt, daß an geeigneter Stelle ein Raum gegeben sei, der, ohne verdoppelt zu werden, zu beiden Hälften des symmetrisch ergänzten Baues, gleiche Lage und gleiches Verhältnis habe. Beim Erechtheion soll die Westhalle dieses Mittelstück bilden, die doch, wie auf Dörpfelds „Plan“ nur allzu deutlich wird, sich so wenig dazu eignet, daß nicht allein ihre ganze Westhälfte erst hinausgerückt werden muß, sondern auch noch die Harmonie der Korenhalle geopfert wird; und bei alledem bleibt die Nordhalle doch noch schief zur Halbierungsaxe.

Homer. Ist also das Erechtheion nicht als Ersatz des Hekatompedon gebaut worden, so hat es natürlich einen andern alten Bau zu ersetzen gehabt; welchen? das lehren uns die ältesten Schriftzeugnisse, voran die vielbesprochenen Stellen der Odyssee und der Ilias. Nachdem Athena den

Odysseus bei den Phaiaken zurechtgewiesen, verschwindet sie η 80

> ἵκετο δ' ἐς Μαραθῶνα καὶ εὐρυάγυιαν Ἀθήνην,
> δῦνε δ' Ἐρεχθῆος πυκινὸν δόμον.

Dagegen nennt der Schiffskatalog B 546 Athen

> δῆμον Ἐρεχθῆος μεγαλήτορος ὅν ποτ' Ἀθήνη
> θρέψε Διὸς θυγάτηρ, τέκε δὲ ζείδωρος ἄρουρα,
> κὰδ δ' ἐν Ἀθήνῃς εἷσεν ἑῷ ἐνὶ πίονι νηῷ·
> ἔνθα δέ μιν ταύροισι καὶ ἀρνειοῖς ἱλάονται.

In aller Kürze also: dort Athena im Hause des Erechtheus, hier Erechtheus im Tempel der Athena. Seit auf der Akropolis die Reste eines Palastes mykenischer Zeit gefunden wurden, verstehen Neuere, wie Judeich, Topogr. S. 237, Michaelis, Jahrbuch 1902, S. 6. Arx p. VI, Dümmler, Kl. Schr. II 30, Dörpfeld, Noack, Athen. Mitteil. 1897, S. 162, 478 mit Wachsmuth, Rohde (Psyche S. 127) an der ersten Stelle den uralten Königspalast, an der zweiten dagegen das erst unter Solon oder Peisistratos gebaute alte Hekatompedon I (ohne Ringhalle, zum Unterschiede von II, dem umsäulten). Die Wichtigkeit dieser Stelle heischt eine eingehende Erörterung.

Ist es irgendwie wahrscheinlich, darf man zunächst fragen, daß jene zwei Stellen so ganz verschiedenen Zeiten angehören, die eine noch mykenische Zustände spiegele, die andere Peisistratischen Ursprungs sei? Man beruft sich auf v. Wilamowitzens (Homer. Untersuch., S. 243 ff.) Verurteilung der Iliasstelle: doch, verstehe ich ihn richtig, so erklärt er auch die andere Stelle für eine späte Zutat. Sind doch beide zum Ruhme Athens gedichtet, das sonst in beiden Epopöen so gut wie keine Rolle spielt. Gibt sich die Stelle des Schiffskatalogs schon dadurch als spät zu erkennen, daß sie in Attika nur eine Stadt, Athen nennt, so die andere dadurch, daß Athen gerade hier besonders auffällig und wenig passend hereingezogen wird. Kirchhoff (d. Homer. Odyssee[2], S. 205 f.) bekennt, von dem früher mit andern geteilten Glauben an eine attische Interpolation zurückgekommen zu sein. Er meint, daß die Kleinasiaten jonischer Zunge sich so früh schon gewöhnt hätten, 'Athen als den irdischen Hauptsitz und Aufenthaltsort der Athena zu betrachten, und ihre

Dichter darum Athena nach Athen sich begeben ließen, wenn sie es nicht vorzogen, sie ihre olympische Behausung aufsuchen zu lassen, ganz in derselben Weise, in der sie Poseidon nach Aigae zurückkehren oder von dort sich aufmachen lassen (ε 381. Ν 20 f.) und Aphrodite nach Paphos auf Kypros schicken (ϑ 362 f.)' oder — dürfen wir zufügen — Ares ebenda nach Thrake, und Hephaistos wiederum in demselben Zusammenhang ϑ 283 nach Lemnos. Gewiß, wer immer diese Verse dichtete, kann nur das gedacht haben. Es fragt sich nur, ob solcher Heimgang grad für Athena im Allgemeinen homerischer Anschauung entsprechend und im Besonderen eben in jenem Augenblicke angemessen sei. Was das Allgemeine anlangt, so ist kein anderer Gott der in beiden großen Epopöen so oft in die irdischen Dinge eingriffe wie Athena; aber außer an jener einen fraglichen Stelle begibt sie sich niemals nach solchem „irdischen Hauptsitz“, d. h. nach Athen, wo sie ja sowohl den Kämpfen der Ilias wie den Abenteuern des Odysseus allzufern sein würde. Haben nach homerischer Anschauung alle Götter ihren Sitz im Himmel, selbst Poseidon (ν 125), so doch außer Zeus vor allen Athena. Im Himmel, der über allen Orten dieser Erde gleichmäßig sich wölbt, ist sie jedem irdischen Vorgang gleich nahe: von da herab kommt sie Α 194 Achilleus' Leidenschaft zu zügeln, wie υ 33 den sorgenvollen Odysseus zu trösten. In den vorhin angeführten Stellen begeben sich Poseidon, Aphrodite, Ares, Hephaistos nach Aigai, Paphos, Thrake, Lemnos, weil ihnen selbst oder dem Dichter daran liegt, daß sie sich vom Schauplatze entfernen: Aphrodite und Ares aus Scham, Hephaistos aus List (vgl. ϑ 293), Poseidon, damit das Feld für Athena frei werde. In den übrigen Fällen — es sind eigentlich nur zwei, die sich wiederholen —, wo Zeus nach Gargaron, seinem Heiligtum auf dem Ida oder Apollon von oder nach Pergamos kommt, ist gerade im Gegenteil das Verlangen den Schauplatz der Handlung vor Augen zu haben das Treibende. Daß Athena, die ja ebenfalls auf der *ἄκρῃ πόλις* von Ilios, Pergamos einen Tempel hat, niemals diesen aufsucht, hat seinen Grund offenbar in ihrer Feindseligkeit gegen Ilios. Welcher von den zwei Beweggründen, die in der nur kleinen Zahl von homerischen Beispielen den Gott veranlassen, seinen „Hauptsitz“ aufzusuchen, wäre nun für Athena

in jener zweifelhaften Stelle η 80 maßgebend? Augenscheinlich keiner von beiden; denn weder hat sie die Absicht, nunmehr den Odysseus für einige Zeit sich selbst zu überlassen, da sie vielmehr gleich darauf (η 140) schon wieder um ihn bemüht ist; noch kann sie deshalb nach Athen gehen, um ihrem Liebling dort besonders nahe zu sein. Folglich sind die Verse unhomerisch gedacht.

Lassen wir sie gleichwohl einmal als homerisch gelten und fragen nur, wie es mit der neueren Erklärung bewandt sei, wonach Athena hier ihren „Hauptsitz" in Athen in dem mykenischen Königspalast haben soll. Ohne Zweifel kann *δόμος Ἐρεχθῆος* das Haus des Königs Erechtheus sein, so gut wie ζ 302, η 22, 28, 47 *δόμος Ἀλκινόοιο* das Haus des Alkinoos, *Z* 242 *Πριάμοιο δόμος* der Palast des Priamos ist. Ob aber Erechtheus, der, wie wir sehen werden, von Haus aus kein irdischer König war, in althomerischer Zeit bereits zu einem solchen geworden, vermag uns leider kein anderes homerisches Wort zu sagen, da er außer η 81 eben nur in der anderen Stelle, B 546 genannt wird, deren später Ursprung ja zugegeben wird. Hier ist Erechtheus allerdings in Kultgemeinschaft mit Athena verbunden, aber das Beiwort *μεγαλήτορος*, die Pflege Athenas, und daß sein der *δῆμος* heißt, scheint doch nur oder besser für den König zu passen. Ergäbe sich unter jener Voraussetzung nur nicht wiederum eben für die fraglichen Odysseeverse etwas völlig Unhomerisches. Daß etwa in den Hauskapellen des knossischen oder eines andern mykenischen Palastes Athena oder eine andere der homerischen Gottheiten verehrt worden sei, ist meines Wissens bisher nicht nachgewiesen. Wir würden uns aber selbst dann doch wohl an die homerische Analogie zu halten haben, durch die so etwas völlig ausgeschlossen ist. Sie allein kann uns sagen wie wir Athenas Eingehen in den *Ἐρεχθῆος πυκινὸν δόμον* zu verstehen haben, einerlei ob wir die Verse für althomerisch oder für einen Peisistratischen Einschub halten, in welch letzterem Falle der Gedanke an einen mykenischen Palast sich ja schon von selbst verbietet.

Erstens also haben die homerischen Götter ihre eigenen göttlichen Behausungen, die, wie sie nach der Analogie des Menschenlebens erdichtet sind (vgl. ζ 153), natürlich mit denselben Namen benannt werden wie die Wohnungen der Menschen,

δῶμα, δῶ, δόμος des Aides. *δόμος* des Hephaistos (*Σ* 369 *ϑ* 268) oder ein *οἶκος* für jeden Gott im Olymp (A 606 *Λ* 75), *οἴκια* der Eos (*μ* 2), das *μέγαρον ἱεροῖς ἐνὶ δώμασι Κίρκης* (*λ* 53, 62, vgl. *κ* 426). Diese göttlichen Behausungen sind nicht von Menschen gebaut und den Sterblichen, außer in wunderbarem Ausnahmefall, nicht erreichbar. Zu ihnen gehören auch die *κλυτὰ δώματα* des Poseidon, sofern sie *N* 21 *ἐν βένϑεσι λίμνης* gelegen sind; weil menschlichen Wohnungen nahe, bilden sie jedoch den Übergang zur zweiten Kategorie.

Zweitens nämlich haben die Götter ihre von den Menschen ihnen bereiteten Kultusstätten, *νηοί*, bei den Phaiaken schon allgemein, *ι* 230, 553, *μ* 39, 56; Athena einen *νηός* in Pergamos; ebenda Apoll, auch in Chryse, in Pytho den *λαϊνὸς οὐδός*; Helios wird er versprochen, *μ* 345. Häufiger ist es nur ein *ἄλσος* oder ein einzelner Baum, in dessen Schatten der Altar steht, so in Aulis für alle Götter *B* 203 ff., des Zeus auf dem Ida, am Skaeischen Tor *E* 693, im Lager der Achaeer *Θ* 250 Apoll in Ismaros *ι* 200. Demeter hat ein *τέμενος* in Pyrasos *B* 696, Hephaistos einen *ἱερεύς* *E* 10, wie Skamandros einen *ἀρητήρ* *E* 77, Hephaistos Kult in Lemnos, wie Poseidon in Helike und Aigai, Altar und Opfer in Pylos. Der Priester wohnt bei dem Gott, so Maron im *ἄλσος* des Phoibos; nie und nirgends aber wohnt der Gott bei einem Menschen und wäre es ein König. Auch das *ἀγλαὸν ἄλσος* der Athena bei den Phaiaken *ζ* 291 *ἄγχι κελεύϑου*, wo drinnen eine Quelle, *ἀμφὶ δὲ λειμών, ἔνϑα δὲ πατρὸς ἐμοῦ* sagt Nausikaa *τέμενος τεϑαλυῖά τ' ἀλωή*, wird man nicht dem vermeintlichen Athenakult im Hause des Königs Erechtheus gleichstellen.

Nicht einmal um das ihnen dargebrachte Opfer entgegenzunehmen — worum es sich übrigens *η* 80 gar nicht mal handelt — kommen die Götter zu ihren Kultstätten anders als ausnahmsweise. Die Phaiaken berühmen sich allerdings sogar ihres sichtbaren Erscheinens. Aber die Phaiaken sind wie die Aethiopen fern. Fern sind auch die andern schon von Kirchhoff genannten Stätten, wohin die Götter persönlich sich begeben: mit Thrake, Paphos usw. ist Athen nicht zu vergleichen. Auch Aigai und Lemnos nicht, da dies nicht die bekannten Orte sind, sondern Tiefen des Meeres. Auch Gargaron und selbst Ilion, das zur Zeit des Dichters ja längst verschwunden, ist etwas

wesentlich andres. Auch von dieser Seite also steht der δόμος Ἐρεχθῆος, wenn als Heiligtum, nicht als Palast verstanden, außerhalb der homerischen Analogie. Die innerliche Verschiedenheit von echt Homerischem und doch eine gewisse äußere Ähnlichkeit sind eben das Kennzeichen der Unechtheit. Ist aber die eine Stelle wie die andere nicht echt homerisch, dann ist doch wohl das nächstliegende anzunehmen, daß beide eines Ursprungs, zu einem und demselben Zweck eingeschoben sind. War Peisistratos an dem einen beteiligt, so war er es gewiß auch bei dem andern. Auch er kam, wie Athena, über Marathon nach Athen (Herodot I, 62). Richtig sind die Worte νηός und δόμος gewählt: Erechtheus haust wirklich daselbst, wo Athena nur ihre Kultstätte hat.

Ob das Heiligtum nur einen beiden gemeinsamen Raum enthält, oder jedem von ihnen ein besonderer Teil eignet, ist aus den Versen an sich nicht zu entnehmen; doch ist aus mehr als einem Grunde das letztere das natürlichere. In welcher Absicht indes das eine Mal Erechtheus, das andre Mal Athena als Hauptinhaber genannt wird, kann nicht bei Homer, der es nicht gedichtet hat, sondern nur in Athen gelernt werden.

Herodot. Teils bei früheren Begebenheiten, teils in der Erzählung des Perserkriegs, sagt uns Herodot von den Heiligtümern der athenischen Burg. Doch nennt er, mit einer Ausnahme, die erst festzustellen sein wird, stets nur denjenigen Teil oder Raum, um den es sich gerade handelt, gibt keine anderen Gesamtnamen als das allzu unbestimmte ἱρόν, und noch weniger irgend welches Gesamtbild. Es bleibt also uns selbst überlassen zu prüfen, welche Teile sich zu einem Ganzen zusammenfügen, und dabei werden wir vernünftigerweise das was Herodot verschieden benennt auch für verschieden halten, nicht willkürlich zwei verschieden benannte Räume für denselben ausgeben. Wir finden bei ihm also folgendes:

1. Das ἄδυτον τῆς θεοῦ, in dem sich der V 72 erzählte Vorgang (AA. 40) abspielt. Ein solches ἄδυτον ist selbstverständlich kein isolierter Einzelraum; doch sagt Herodot kein Wort über das Ganze, wovon es ein Teil sein muß, sondern läßt den Spartanerkönig Kleomenes ohne weiteres das ἄδυτον betreten. Die Priesterin, die ihm dies sogleich verweist, erhob sich von ihrem θρόνος, auf dem sie offenbar im Adyton ihren

amtlichen ständigen Sitz hat, wie bei Äschylos, Eum. 29, die Pythia im delphischen Tempel, oder wie die vier *γρᾶες* auf vier *θρόνοι* im Tempel der Chthonia von Hermion bei Pausanias, II 35,4. Erinnern wir uns dabei sogleich, daß auch später die Priesterin der Athena bei der Polias ihren eigentlichen Dienst hat, und daß keine andere Priesterin der Athena auf der Burg bekannt ist, speziell keine der Parthenos, was zuerst wohl Koehler, Ath. Mitt. 1877, S. 255,2 aussprach (vgl. Paus. I, 27,3; Arx 26, 28[1]; 27, 13 und 24, AA. 51). Die *θεός* jenes *ἄδυτον* ist, wie niemand bezweifelt, das uralte *ξόανον διοπετές* (26, 36[1]), das Herodot auch V 71 schon, ein halbes Jahrhundert vor Kleomenes, nannte, als Kylon bei ihm Schutz suchte, wie noch viel früher, in sagenhafter Zeit Orestes vor den verfolgenden Erinyen zu ihm geflüchtet sein sollte (vgl. unten).

2. Erst VIII 55 wird von Herodot zweitens der *Ἐρεχθέος τοῦ γηγενέος* (AA. 56) *λεγομένου εἶναι νηός* erwähnt, als Xerxes, wie Herodot meint, aus Gewissensbissen wegen der verwüsteten Burg die athenischen Emigranten in seinem Gefolge ein Opfer auf der Burg zu bringen veranlaßt. Herodot spricht von dem Tempel als zu seiner Zeit noch existierend.

3. Als gleichfalls zur Zeit, da er schrieb, noch existierend erwähnt der Historiker drittens V 77 (AA. 43), ohne eine Gottheit als Inhaber zu nennen, *τὸ μέγαρον τὸ πρὸς ἑσπέρην τετραμμένον*. Ein West-Megaron läßt ohne weiteres ein östliches voraussetzen, das nach der normalen Tempel-Orientation der Hauptraum, die Kultcella gewesen sein muß.

4. Tatsächlich kann nur diese gemeint sein, wo Herodot VIII 53 (AA. 54) erzählt, daß diejenigen Athener, welche sich auf der Burg verschanzt hatten, als die Perser in die Burg eingedrungen waren, *ἐς τὸ μέγαρον κατέφυγον*: als das Haupt-Megaron ist dieses ohne jeglichen Zusatz durch den Artikel bezeichnet. Da der Hauptaltar nicht im Tempel zu stehen pflegt, kann es ja auch nur das Kultbild gewesen sein, bei dem die Unglücklichen Schutz suchten. Daß eben deswegen das Megaron nicht das *ἄδυτον* war, werden wir alsbald sehen.

Von diesen vier Heiligtümern, die Herodot gesondert, ohne ausdrückliche Beziehung zu einander nennt, gehören offenbar das dritte und vierte zusammen und bilden einen — wie das Wort *μέγαρον* besagt — stattlichen Athena-Tempel, dessen Cella

mit dem Bilde gegen Osten lag, und der also einen ähnlichen stattlichen Raum auch nach Westen hatte.

Kaum minder gewiß ist, daß ebenso die beiden anderen Heiligtümer, das *ἄδυτον τῆς θεοῦ* und der *Ἐρεχθέος νηός* zusammengehören und ein Ganzes bilden. Freilich nennt der Historiker bei dem letzteren so wenig die Cella der Athena, wie er bei ersterem des Erechtheus zu gedenken Anlaß fand. Verlangt aber einerseits das Adyton eine Ergänzung, weil, wie schon gesagt ward, ein einräumiges Adyton der Athena auf der Burg unerhört ist, so ist andererseits die umfassendere Bedeutung des *Ἐρεχθέος νηὸς* aus der Erzählung des Herodot selbst zu entnehmen. Er sagt ja, daß die Bezeugungen beider Götter, sowohl Poseidons als Athenas in dem Streit um das Land in jenem Tempel sich befänden, *ἐν τῷ ἐλαίη τε καὶ θάλασσα ἔνι.* Diese Zeichen und zwar vornehmlich den Ölbaum, an dem sie den frischen Trieb bemerkt haben sollen, sahen die Emigranten als sie das Sühneopfer brachten. Natürlich galt das Opfer neben dem Erechtheus, und mehr als ihm, Athena, die damals längst Athens Hauptgottheit war. So ergibt sich, was ich selbst früher verkannte, daß Herodot *Ἐρεχθέος νηός* in demselben weiteren Sinne sagt, in dem er bei Homer *η* 81 vom *Ἐρεχθῆος πυκινὸς δόμος* las. Daß er sich der Homerischen Stellen erinnerte, ist nicht allein selbstverständlich, sondern durch den Zusatz *τοῦ γηγενέος λεγομένου εἶναι* deutet der Historiker es auch genugsam an.

Dionysios Hal. XIV 2 (27,10), der das Wunder des Ölbaumtriebes nach Herodot wiedergibt, nennt das Heiligtum *Ἐρεχθέως τῷ σηκῷ.* Danach bei Herodot gleichfalls *σηκός* zu schreiben, war also noch verkehrter als wenn man im Dionysischen Excerpt *ναῷ* korrigiert hätte. Der Rhetor ist schwerlich durch die Erinnerung an Dichterstellen, wie Euripides Phoen. 1010 *σηκὸν ἐς μελαμβαθῆ δράκοντος* oder an den *Χρύσης φύλαξ* bei Sophokles, Philoktet 1327

ὅς τὸν ἀκαλυφῆ
σηκὸν φυλάσσει κρύφιος οἰκουρῶν ὄφις,

bestimmt worden. Es ist lediglich die Vorliebe für das gesuchtere attische Wort. Er nennt grade auch die Cella eines Tempels *σηκός*, so im capitolinischen Juppitertempel diejenige Athenas III 69, *ἐν αὐτῷ τῷ σηκῷ πλησίον τοῦ ἕδους.*

Auch die Willkür die das Adyton der Göttin mit dem einen Megaron identifizieren wollte, ist jetzt gerichtet. Gegen sie gibt uns Herodot aber auch noch einen andern Beweis an die Hand. Wir entnahmen ihm eben, daß im Ost-Megaron ein Kultbild der Athena stand. Doch war es ein andres als das altheilige *διοπετές*; denn dieses war damals nicht in Athen zurückgelassen, sondern mit nach Trozen, Aigina oder Salamis genommen, wie aus Herodot VIII 41 (AA. 51) und dem was Plutarch Them. 10 (AA 52) nach Kleidemos berichtet, geschlossen wird, mehr noch sich von selbst versteht. Die Göttin (*ἡ θεός* ist dem Volke das Bild) ging diesem mit gutem Beispiel voran und räumte Athen. Im Megaron und im Adyton standen also zwei verschiedene Bilder, und zu dem allerheiligsten im Adyton flüchtete man nicht aus dem einfachen Grunde, weil es nicht mehr an seinem Platze stand. Daß man das andre zurückließ, erklärt sich leicht aus zwei Eigenschaften, die wir bei ihm mit genügender Wahrscheinlichkeit voraussetzen dürfen, geringere Transportierbarkeit und geringere Heiligkeit.

Die monumentale Überlieferung. Nunmehr können wir uns die Frage stellen, wie sich zu der schriftlichen Überlieferung Pseudo-Homers und Herodots die monumentale der baulichen Reste auf der Akropolis verhält. Einfach und kaum widersprochen lautet die Antwort jetzt bei dem Tempel mit den zwei Megara, daß dies das Peisistratische Hekatompedon ist. Grade wie der zu seinem Ersatz gebaute Parthenon — der im unfertigen Zustand zerstörte Vorparthenon kommt für Herodot so wenig wie für jenes von Hesych überlieferte Zeugnis über die Hekatompedoi inbetracht — hatte schon das alte Hekatompedon, und nur dieses, ein Megaron gegen Westen so gut wie gegen Osten, und da Herodot keinen besonderen Gott als Inhaber des westlichen nennt, werden wir dieses, gerade so wie beim Parthenon, derselben Göttin zuschreiben, die in der Ost-Cella ihren Sitz hat. Wie bei dem Perikleischen Hekatompedon der Name seines Westsaales *παρθενών* diesen als *θάλαμος* (und *θησαυρός*) der Athena darstellt[1], so werden wir auch das West-Megaron des alten Hekatompedon anzusehen haben und damit der Bezeichnung als *μέγαρον* (vgl. Furtwängler, Münchner Sitz. Ber.

1) Vgl. Preller-Robert, Griechische Mythologie I, S. 197, 1.

1898 S. 365) genug tun [1]). Dies ist zwar nicht direkt überliefert, aber doch weit besser begründet, als die völlig in der Luft schwebende Vermutung, daß hier Erechtheus gehaust habe. Dieser war, wie bald zu zeigen, in solcher Weise an die vom Erechtheion umschlossenen Naturmale gebunden, daß sein Kult weder ursprünglich anderswo gegründet, noch später dahin übertragen sein kann.

Der *Ἐρεχθέος νηός*, der das *ἄδυτον τῆς θεοῦ* mitumfassend, von Herodot als von den Persern zerstört und doch zu seiner Zeit existierend genannt wird, ist wie Michaelis erkannte — und kaum begreift man, daß jemals anders verstanden werden konnte — der *νεώς* der alten Hekatompedoninschrift. In dieser (CIA. IV1, 18, AE. 20) wird in dem zweiten Paragraph, Zeile 8—11 jetzt gelesen:

τὸς ἱε[ροϱ]γōντας μ[ὲ ἄγεν με[δὲν ἐκ τō ν]εὸ: καὶ τō προ[νεὶο καὶ τ]ō β[ο]μō: [καὶ νο- (ὀπ-?) (ισ?) τό]θεν τ[ō ν]εὸ: ἐντὸς τō Κ[εκροπίο: καὶ ἀν]ὰ πᾶν τὸ Ἑ-κατόμπ[εδ]ον usw.

Die konjektural ausgefüllten Lücken sind allerdings beträchtlich: kein einziges der wichtigen Worte blieb heil; doch je länger man überlegt, desto weniger kann man sich den Ergänzungen versagen, die ja obendrein eine die andere stützen. Nur *ἄγειν* in Z. 8 wird, da es zu *ἐντὸς* und *ἀνά* nicht paßt, auch an Lebendes weniger als an Sachen gedacht werden könnte, wohl einem anderen Infinitiv, selbstverständlich des Praesens, weichen müssen. Es muß ein weiter Begriff sein, ein Tun das an den verschiedenen genannten Stellen möglich wäre und sowohl mit *ἐκ* wie mit *ἐντός* und *ἀνά* zu verbinden. Ein solches scheint nur das 'Betasten' *ἀφᾶν* zu sein; *ἀφᾶσθαι* sagt mehr, aber schon das geringere wird verboten. In diesem Teil der Verodnung werden deutlich unterschieden:

1. der *νεώς* — der Artikel ist zu beachten — mit *προνήιον* und *βωμός*;
2. südlich vom, oder hinter dem *νεώς* ein Heiligtum, von

2) Wenn die in der Hekatompedoninschrift (AE. 20, 17) genannten *οἰκήματα*, die dreimal im Monat den Schaulustigen geöffnet werden sollen, auch das West-Megaron mitbegreifen, ist dies sogar bezeugt.

dessen Namen nur der Anfangsbuchstabe *K* erhalten ist, und der schwerlich treffender ergänzt werden kann als von Michaelis, Jahrb. 1902 S. 9 zu *Κεκρόπιον*, da das Kekropion auch später tatsächlich zwischen dem Erechtheion und dem Hekatompedon gelegen war;

3. 'das ganze Hekatompedon', was in einer Urkunde, die nicht in rhetorischem Stil abgefaßt ist, nicht wohl nur die nochmalige zusammenfassende Nennung der schon aufgezählten heiligen Stätten sein kann. War solche Auffassung schon vorher wenig wahrscheinlich, so ist sie angesichts der aus Homer und Herodot gewonnenen Erkenntnis völlig unhaltbar.

Das Ganze, auf das sich die Vorschriften dieses Paragraphen der Urkunde beziehen, ist nicht das Hekatompedon, sondern das was Herodot VIII, 54 und 55 (AA 56) *τὸ ἱρόν* nennt, in seinen einzelnen Teilen aufgezählt. Die Aufzählung geht von Nord nach Süd; denn das Erechtheion lag auch später nördlich vom Kekropion, dieses nördlich vom Hekatompedon. Doch sind die drei Teile des zuerst genannten Heiligtums, Tempelhaus, Vorhaus, Altar, zunächst logisch nach ihrer Bedeutung geordnet, indem die Cella vorangestellt wird; sodann freilich nach ihrer räumlichen Abfolge, da vor der Cella das Vorhaus, vor diesem der Altar zu liegen pflegte. Ob aber diese drei Teile solchergestalt von Nord nach Süd, oder von Ost nach West aufeinander folgten, mit andern Worten, ob der Tempel nach Norden oder nach Osten orientiert war, entnehmen wir aus der Urkunde nicht. Denn, auch wenn das Heiligtum nach Osten orientiert war, konnte es nördlich vom Kekropion liegen. Stand freilich in Z. 9/10 *ὄπισθεν*, nicht *νοτόθεν*, dann war die Nordorientierung gegeben.

Es drängt sich hier, wie man sieht, die Frage nach dem Grundriß des Ur-Erechtheions auf. Danach zu forschen, ist sicherlich besser berechtigt, als mit Dörpfeld nach dem ursprünglichen Plan des gegenwärtigen Erechtheions zu fragen, weil diese Frage von der willkürlichen Voraussetzung einer Änderung des Bauplans ausgeht; wogegen ein älteres, vorpersisches Erechtheion nicht allein in Pseudohomers und Herodots Zeugnissen gegeben, und in der Hekatompedon-Urkunde in seinen einzelnen Teilen genannt wird, sondern wahrscheinlich auf einem

Porosrelief, dessen Bruchstücke auch selbst nach einer Erläuterung verlangen, vor unsern Augen steht. Doch werden wir uns hüten vorauszusetzen, daß das spätere Erechtheion dem ursprünglichen in seinem Grundriß durchaus entsprochen haben müsse. Eine Vergleichung beider ist dagegen bei jedem Hauptpunkte geboten.

Das Ur-Erechtheion. Beachten wir, daß auch in der Steinschrift, wie eben in jeder der beiden Homerstellen und nicht minder in Herodots *Ἐρεχθέος νηός*, die beiden Göttercellen (s. S. 13) zu einem gemeinsamen *νεώς* zusammengefaßt werden. Auffälliger noch ist, daß auch nur ein *προνήιον* genannt wird. Zu denken gibt ferner, daß von den zwei Teilen, die beim späteren Erechtheion in den Bau-Urkunden unterschieden werden, das allem Anschein nach größere Pandroseion ausgelassen, dagegen das kleinere Kekropion genannt wird, und zwar dieses als ein von Mauern umschlossener Raum, in dem die Opferer *ἱερουργοῦντες* das zu tun sich versucht fühlen konnten, was die Urkunde verbietet. Das Pandroseion lag nach den Bauurkunden im Westen des Erechtheions, das Kekropion im Südwesten, im Winkel zwischen Hekatompedon und Pandroseion stark eingeengt. Beide lagen also dicht aneinander, wie es bei dem sagenhaften Verhältnis der Pandrosos, der einen aus dem schwesterlichen Dreiverein, zu ihrem Vater Kekrops leicht erklärlich ist. Nun bestätigen die Steinschriften das Grammatikerzeugnis (27,12), daß mit Athena auch Pandrosos ihr Opfer empfing, wenn jene eine Kuh, dann diese ein Schaf; sie bezeugen besonders, daß die Epheben die *ἐξιτητήρια* der Athena Polias, der Kurotrophos (Ge) und der Pandrosos zu opfern pflegten; desgleichen daß die Errephoren ihren Dienst der Athena Polias und der Pandrosos weihten. Das legt die Vermutung nahe, daß, wie Erechtheus zu Poseidon sich verhielt, d. h. jener der ältere, früher auf der Burg und in Athen ansässige Gott war, was weiterhin zu erörtern sein wird, so Pandrosos die lokale — ob auch mit der Kurotrophos in ähnlicher Weise geglichen, lasse ich dahingestellt — nicht notwendig durchaus wesensgleiche Göttin sei, die später hinter der nationalen Athena zurücktrat und zu deren Dienerin wurde. Hatte sie doch nach der weiterhin zu besprechenden Legende den Erichthonios-Erechtheus in ihrer Obhut wie Athena selbst.

Ein ausgezeichnetes Zeugnis für die Gleichung Athenas mit Pandrosos liegt vor im Scholion zum Schwur *νὴ τὴν Πάνδροσον*, Lysistrate 439, das Arx 27,12 vermißt wird. Schon wie überliefert ist, *θυγατέρες Κέκροπος Πάνδροσος καὶ Ἀγλαύρη* (Brunck *Ἄγλαυρος*, vielleicht besser *Ἄγλαυρ⟨ος καὶ Ἕρσ⟩η*). *ἐκ τῆς Πανδρόσου δὲ καὶ ἡ Ἀθηνᾶ Πάνδροσος καλεῖται*, wird hier *Πάνδροσος* als Name der Athena bezeugt. Viel wertvoller noch würde das Zeugnis, wenn im Scholion mit denkbar leichtester Änderung gelesen würde, *ἐν τῆς Πανδρόσου*, nach dem seit Homer (z. B. *Z* 378 ff. *ἐς Ἀθηναίης*) üblichen Sprachgebrauch 'im Heiligtum der Pandrosos' zu verstehen. Ebenda schien es ja, daß Pandrosos dieselbe sein müsse wie Athenaia. Doch ist Änderung unnötig, die Hauptsache auch so gegeben. Die Athener glaubten, wie sie Erechtheus für einen Beinamen des Poseidon hielten, Pandrosos sei ein Beiname Athenas, während in Wahrheit auf Pandrosos der Name Athenas übertragen wurde. Wichtig zu wissen ist, daß eben im Pandroseion Pandrosos als Athena galt. Bei ihr schwören die Frauen, wie bei Artemis, Phosphoros, Tauropolos, den *θεώ*, und mit Recht suchten die Erklärer hinter dem Namen eine Göttin. Also Zeuge ist auch Aristophanes selbst, und was noch mehr sagt, ein von ihm bezeugter volkstümlicher Schwur. Die Priesterin der Pandrosos (Pollux X 191, vgl. Arx 27, 12) ist dieselbe wie die Athenas.

Da nun aber der wunderbare Ölbaum von der späteren Polias-Cella in so befremdlicher Weise abgesondert war, ohne doch unmittelbar neben dem anderen Götterzeichen zu stehen, was solche Absonderung begreiflich machen könnte, da endlich die spätere Polias-Cella durch die Aufhöhung ihres Bodens ohnehin aus dem Rahmen des Urtempels herausfällt, so dürfte auch die weitere Vermutung nicht ganz unberechtigt sein, daß vielmehr das Pandroseion der Bauurkunden, das nach Pausanias *τῷ ναῷ δὲ τῆς Ἀθηνᾶς* (darüber s. unten) *Πανδρόσου ναὸς συνεχής ἐστι*, und nicht die spätere Poliascella an der Stelle des alten *ἄδυτον τῆς θεοῦ* stand. Die *συνέχεια* war ja nur an der Südwestecke der Nordhalle möglich, und scheint ebenda noch jetzt kenntlich zu sein.

Solchergestalt würde die Göttin nicht östlich, wie später, sondern westlich von Erechtheus-Poseidon ihren Sitz gehabt

haben. Wären wir damit genötigt, sie hinter ihrem *πάρεδρος* hausen zu lassen, so würde auch das nicht unerklärlich sein, da der allgemeine Gang der Entwicklung offenbar der gewesen ist, daß nicht allein Erechtheus hinter Poseidon, sondern beide allmählich hinter Athena zurücktraten. Ist doch aus einem gewissen Bewußtsein dieses Entwicklungsganges und aus dem Beieinanderstehen der beiden Wunder, des Brunnens und des Ölbaums, die Sage von dem Streite (vgl. unten) der Götter erwachsen, von denen der unterliegende nach Apollodor zuerst auf dem Platze gewesen sein sollte. Doch ist es keineswegs eine notwendige Folge, daß, wenn Pandrosos-Athenas Urheiligtum westlich von demjenigen des Erechtheus lag, es auch hinter demselben gelegen sein müßte: beide könnten den Eingang ja an derselben Seite gehabt haben, und damit würde das eine *προνήιον* des Urtempels, das vorher auffällig war, in überraschender Weise seine Erklärung finden. Aus ihm würden zwei Türen, zur Rechten in das *ἄδυτον τῆς θεοῦ,* zur Linken in die Cella des Erechtheus geführt haben. Beide Cellen brauchten indes nicht *ὁμότοιχοι* gewesen zu sein und unmittelbar nebeneinander gelegen zu haben, da noch ein Raum zwischen beiden gelassen sein könnte, zu dem möglicherweise eine dritte Tür führte. Dieser Gedankengang hatte seinen Ausgangspunkt an dem einen *προνήιον* der alten Urkunde; er führt uns mit Notwendigkeit jetzt zu den Vorhallen des späteren Doppelheiligtums.

Sehen wir von der Korenhalle, der *πρόστασις πρὸς τῷ Κεκροπίῳ* (27,13[1]) ab, indem wir sie mit andern nur als die Maskierung eines Nebeneingangs ansehen, so bleiben zwei Vorhallen: die *πρόστασις πρὸς ἕω* (26,34[1]) und die *πρὸς τοῦ θυρώματος* im Norden. Jede von beiden kann mit einem gewissen Recht als die Haupt- und Eingangsfront des gemeinsamen Heiligtums angesehen werden: die östliche vor der Poliascella, weil doch das beide Cellen enthaltende Langhaus in normaler Weise nach Osten orientiert ist, und ihm im Westen keine Halle vorgelegt ist; die Nordhalle dagegen, weil sie viel geräumiger ist und die große Prachttür enthält (vgl. unten). Das Langhaus mit den zwei Cellen Rücken an Rücken, deren eine nach Osten gekehrt ist, die andere nach Westen, das war es ja, was die Meinung weckte (S. 6), das 'Erechtheion' sei zum Ersatz des

Hekatompedon gebaut. Das war unrichtig insofern, als in Wahrheit das Erechtheion die Erneuerung des Urtempels war, richtig nur insoweit, als man bei dieser Erneuerung von der neumodischen Grundrißdisposition der Hekatompedoi beeinflußt, die Cellen im neuen Heiligtum, statt mit den Seiten, vielmehr mit den Rücken gegen einander legte und zwar die Cella der Athena, die inzwischen längst zur Hauptgöttin geworden war, nach Osten. Im Westen, mehr oder weniger genau an der Stätte des alten *ἄδυτον*, war ja ohnehin das Pandroseion. Wenn vermutet wurde, daß Pandrosos mit der Zeit von der ihr angeglichenen nationalen Athena überwuchert wurde, dabei aber doch als Pandrosos sich erhielt, zumal nachdem Athena im Hekatompedon ihren besonderen, mit niemand geteilten Tempel erhalten hatte, und daß sie dann, wieder von Athena gelöst, deren Dienerin wurde, so ist das in der Hauptsache eben dem Verhältnis des andern Tempelinhabers, des Erechtheus zum Poseidon analog: Neben Erechtheus trat Poseidon, der jenen an allgemein göttlicher Bedeutung ebensoweit überragte, wie Athena die Pandrosos; Poseidon verschmolz mit Erechtheus zu *Ποσειδὼν Ἐρεχθεύς* (26, 272) sodaß Erechtheus ein Beiwort des Poseidon geworden schien; aber daneben bestand auch die Zweiheit *Ποσειδὼν καὶ Ἐρεχθεύς* fort, und wenn nach Pausanias 26,5) der Hauptaltar *Ποσειδῶνος* war, *ἐφ' οὗ καὶ Ἐρεχθεῖ θύουσιν ἐκ τοῦ μαντεύματος*, so war das fast dasselbe wie das *ἐπίβοιον* der Pandrosos (oben S. 18).

Das was nun an dem neuen Doppelheiligtum des Erechtheus und der Polias von der neumodischen Grundrißdisposition des nach Osten orientierten Langhauses am meisten absticht, ist offenbar die Nordhalle. Gerade sie erhebt indessen, weil eines der Kultmale zur Hälfte wenigstens (vgl. unten) umschließend, den Anspruch im wesentlichen zum Urtempel zu gehören. Wirklich ist ja das Auffälligste und Eigenartigste an ihr, daß sie zu beiden Seiten des *θύρωμα* in der Mitte noch zwei Nebeneingänge hat, von denen der linke unterirdisch, d. h. unterhalb des Fußbodens der Halle (vgl. unten) in die Cella des Erechtheus, der andere oberirdisch ins Pandroseion führte. Das ist ja nun eben das, was für den Urtempel nicht eigentlich vermutet, sondern aus der Einheit des *προνήιον* vor dem zweiteiligen *νεώς* erschlossen wurde, wogegen eine mittlere Tür zwischen

den beiden Cellentüren, die in einen Zwischenraum zwischen beiden Cellen führte, nur vermutet wurde, nunmehr jedoch im θύρωμα eine Nachbildung gefunden zu haben scheint.

II. Das Reliefbild des Urtempels.

Jetzt ist es Zeit das Porosrelief der Akropolis zu vergleichen, das von all den merkwürdigen Skulpturen seiner Art sicherlich die merkwürdigste ist. Die Bruchstücke sind von Th. Wiegand, Die archaische Porosarchitektur usw. auf T. XIV nach vortrefflichen Aquarellen wiedergegeben und im Textband sorgfältig beschrieben, durch Photographien Stück für Stück illustriert und zutreffend beurteilt worden. Es ist daher nur wenig was ich auf Grund eigener kürzlich vorgenommener Prüfung, zum Verständnis der einzelnen Fragmente beitragen kann: das Ganze wird in dem hier gegebenen Zusammenhang von einiger Bedeutung sein. Ein Quaderbau mit Dach, an den links eine niedrigere Mauer anstieß, über der ein Baum aufragt, dies Gesamtbild ist bei der Zusammenstellung auf der genannten Tafel unzweifelhaft richtig erfaßt. Gebäude und Mauer sind beide aus Quadern in Fugenharmonie erbaut, die Mauer aus lauter gleich hohen Schichten, das Gebäude aus wechselnd hohen und niederen. Die wechselnden Höhenmaße sind, von einer verschwindend kleinen Differenz abgesehen, von unten bis oben bei beiden Arten gleich. Je eine von beiden zusammen messen auf dem in ein Viertel gehaltenen Tafelbild 35 mm. Da beide blaugemantelten Frauen von gleichen Verhältnissen sind, ermißt man am Vergleiche, daß die am Gemäuer in Seitenansicht stehende nicht anders ihre volle Höhe haben konnte, als wenn die beiden hohen Quaderlagen die zu unterst am oberen, zu oberst am unteren Stück nur je zum kleineren Teile sich erhielten, je zu einer ganzen Lage ergänzt werden und zwischen ihnen noch eine niedrige. Nachmessend findet man, daß auf der Tafel der Abstand beider Stücke nicht um eine, sondern um zwei niedere Lagen (außer den beiden ergänzten hohen) erhöht worden ist. Um etwa 14 mm also hat man sich den Abstand verringert zu denken, oder noch um eine hohe Schicht zu vermehren, wie es in Abb. 2 geschehen. In dieser habe ich die Stücke der Wiegandschen Tafel XIV so zusammengerückt, wie

ich es im folgenden zu begründen versuche. Die verlorenen Linien wollen nur eine gewisse Verbindung herstellen. Was sich bei dem Versuch selbst noch als einer Änderung bedürftig herausstellt ist weiterhin gesagt. Das lose Fragment 3 habe ich etwas nach rechts geschoben. Ebenso müsse das untere Stück (4), mit der Frauenfigur in Seitenansicht, um 5 mm nach links verschoben werden, meinte ich. So komme die Vertikale, die man etwas hinter der Figur in Seitenansicht gewahrt, in eine Linie mit der linken, nicht der rechten der zwei Vertikalen, die die

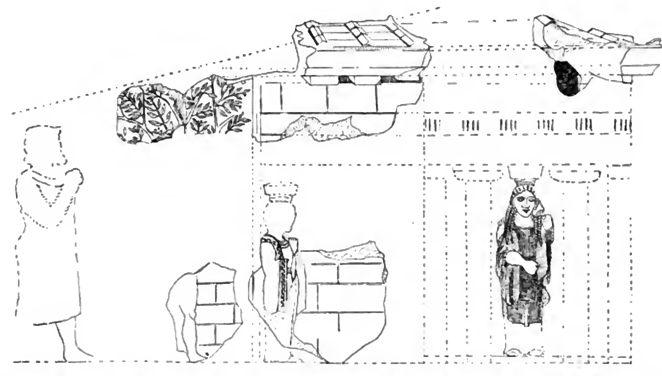


Abb. 2. Porosgiebelrelief, die Bruchstücke etwas anders gestellt, nach Th. Wiegand, Die Porosarchitektur der Akropolis von Athen, Taf. XIV und XV. Hier 1 : 16.

linke Schmalseite des Gebäudes einfassen: die rechte, welche die ausspringende Ecke bezeichnet, sei unten mit der Ecke zerstört; die linke, eben jene erhaltene, bezeichne die einspringende Ecke zwischen dem Gebäude und der anstoßenden Hofmauer, wie wir sie ohne weiteres nennen dürfen. Die Ausführung zeigte mir zu spät, daß 4 in entgegengesetzter Richtung 5 mm nach rechts zu bewegen war, damit die Vertikalfugen der hohen Schichten (die der anderen sind zufälligerweise immer zerstört) im oberen und unteren Teil je richtig in einer senkrechten Linie liegen. Die Höhe des Gebäudes beträgt also vier Doppelschichten plus eine hohe, d. i. $4 \times 14^1/_2 + 9$ cm $= 67 + 18$

(für das Dach), im Ganzen 0,85 m, oder gar noch eine Doppelschicht, 14½ cm mehr.

Auf dem Quadergemäuer liegt unvermittelt das Geison mit dorischen Tropfenplatten, das oben ohne Sims, nur mit niedriger Platte abschließt, d. i. die Vorderseite der Flachziegel, deren je drei und ebensoviel Deckziegel ohne Stirnziegel bis zum First hinauf in jeder Bahn liegen. Die rechte Ecke des Daches ist in einem besonderen Stück (2) erhalten, das links seinen Fugenschnitt mit Vergußloch, rechts auch den Verguß mitsamt dem aus dem anschließenden Teil ausgebrochenen Zapfen (Textabb. 219) bewahrt hat. Das Dach fällt zu diesem Eckstück in Walmen so nach vorn wie nach der Seite ab, und die Ecke trägt einen Eckstirnziegel. Links wird die Dachendigung die gleiche gewesen sein, um so mehr als sich rechts offenbar die Front des Gebäudes befindet. Das läßt sich schon aus der Richtung der beiden vor dem Gemäuer rechtshin schreitenden Figuren erschließen, namentlich der weiblichen, die ja an der linken Ecke bereits vorbeigeschritten ist. Einen noch bedeutsameren Beweis dafür liefert die „kammerartige“ Einarbeitung, die auf der Tafel nur an dem Eckstück 2 sichtbar ist (in Abb. 2 dunkel), im Original aber, wie im Text richtig bemerkt wird, auch am rechten Ende des anderen Stücks 1. Die Einarbeitung geht nach oben bis zur Höhe des Geison, ist aber an beiden Stücken (rechts und links) nicht ganz gleichmäßig noch regulär, offenbar weil die den Meißel, oder was für ein Instrument es war, führende Hand durch das Stück der Wand behindert war, das diesen „kammerartigen“ Raum oben vorn abschloß, sei es nur eine oder gar drei Quaderschichten abwärts reichend. Dieses nur 7 cm dicke Wandstück, das die Unregelmäßigkeit der Einarbeitung verursachte, verdeckte sie aber auch den Blicken des Beschauers, wenn er überhaupt nahe genug stand, um derartiges sehen zu können.

Zweifellos war also hier der Eingang, wie Wiegand S. 203 richtig sah. War dies aber eine einfache Tür, oder war der schwarzgefärbte Innenraum noch nicht das eigentliche Innere, sondern nur erst eine Vorhalle? Leider ist der Eingang selbst, dessen Art uns auf diese Frage eine Antwort geben könnte, zerstört. Wäre es indessen nur eine Tür gewesen, so begriffe man kaum, weshalb der Künstler sich die Mühe ge-

geben hätte, den Innenraum in solcher Höhe, bis unter das Dach, und in solcher Breite auszuhöhlen. Mit Sicherheit läßt sich die Breite allerdings nicht erschließen. Wir sehen nur, daß sie ungefähr von der letzten Deckziegelreihe rechts auf dem Hauptstück 1 bis zu der ersten Deckziegelreihe auf dem Eckstück 2 reicht. Lag dazwischen nur eine Ziegelbahn, oder zwei, oder mehr? Ein jeder sieht, daß zwei Bahnen breit die Öffnung zum mindesten sein mußte. Dafür ist sogleich noch ein anderes Argument geltend zu machen. Die zweite Frauenfigur (5) ist auf allen Seiten frei gearbeitet, sie kann also nur oben, wo der getragene Gegenstand fehlt und unten, wo ein Bleizapfen aus dem Schnitt vorragt befestigt gewesen sein, und das kann, da alle anderen Figuren, wahrscheinlich selbst Figur 6, reliefartig am Grund hafteten, nur in der Wandöffnung gewesen sein, wo diese Figur also, wenn sie, wie es scheint, für Vorderansicht gearbeitet war, wie herausschreitend oder am Eingang stehen bleibend und sich umwendend erschien.[1]) Das kleine, unten fehlende Stück bis zum Schnitt konnte an der vorauszusetzenden Schwelle, die ein Teil des Hauptstückes 1 sein mußte, angearbeitet sein. Die Figur stand dann um die Schwellenhöhe höher als die andere von 4. Das brauchte nicht mehr zu sein als die Figur ohnehin schon — man vergleiche die Ellenbogen — höher steht als ihre Gefährtin. Wie breit immer nun die Öffnung war, ein Quader konnte sie nicht überspannen; und es versteht sich ja wohl auch von selbst, daß über der Öffnung ein Balken lag.

Der solchergestalt am rechten Ende des Gebäudes sichtbar gemachte Eingang ist ja sicherlich so zu verstehen, wie es später durchaus gewöhnlich war: neben der einen Langseite, und zwar meistens rechts, auch die Front zu zeigen, mit geringer perspektivischer Verkürzung, wie auf den „Jkariosreliefs“, dem Münchener Relief mit Bauer und Kuh, wie beim Penatentempel der Ara-Pacis, bei dem korinthischen Tempel der Kitharoden-

---

1) Die Figur stand, in solcher Weise angebracht, durchaus ähnlich wie das Frauenbild zwischen den zwei Säulen eines Grabmonuments Reinach Répert. II 122, 1. Auch wenn sie nicht als lebendige gedacht ist, soll sie doch so erscheinen, so gut wie die zwei Figuren vor einem ähnlichen Bauwerk auf einer andern Vase, Reinach I 257, 1. Das beweisen etruskische Wandmalereien, vgl. Röm. Mitteil. 1902, S. 150, 2.

reliefs usw., oder ohne jede Verkürzung, wie bei dem Hadrianischen Relief des Venus-Roma-Tempels. Daß das alte Porosrelief in höchst merkwürdiger Weise, die gleichzeitig nur in der Malerei der Tongefäße Analogien zu haben scheint, mit Bauwerk und Baum als Figurenhintergrund, ein Vorläufer des viel späteren „landschaftlichen" Reliefs ist, habe ich schon (Neue Jahrbücher 1904 S. 323) bemerkt. Leider läßt die Zerstörung nicht erkennen, wie in der Dachbildung und Wand die Front sich von der Langseite schied. Da der First sich bis auf das Eckstück 2 erstreckt, scheint eine Walmbildung mit Eckstirnziegel auch nach links schwer möglich. War die Front auch einfache Quaderwand, nur etwa mit Umrahmung der Öffnung, so konnte die Ecke, die hier ja nicht, wie am linken Ende eine wirkliche war, nur durch eine vertikale Ritzlinie markiert sein, an der links — entgegengesetzt zum linken Ende der Seitenwand — die Schmalseiten der hohen, die Langseiten der niedrigen Quadern lagen, rechts umgekehrt. Eine Tür nun würde, um nicht unverhältnismäßig zum Gebäude zu sein, schwerlich größer gewesen sein als daß die Figur bequem darin stehen konnte, mit dem Gegenstand, den sie auf dem Kopfe trug etwa den Türsturz berührte, um daran befestigt zu werden. Rechnet man 4 cm für den getragenen Gegenstand, setzt man ferner 9 cm zu dem zu klein genommenen Abstand der Tafel zu, so bleiben immer noch 16 cm (auf der Tafel 4), die die Einarbeitung der kammerartigen Eintiefung hinter dem weggebrochenen Türsturz und Wandteile innen hinaufreichte. Eben diese hoch hinaufgehende Aushöhlung wäre, wie gesagt, unbegreiflich, wofern die Öffnung, in der die Trägerin steht, nicht mehr als eine Tür wäre; sie wird aber erklärlich, sobald es nicht eine Tür, sondern eine Vorhalle ist, in die wir hineinblicken. Was etwa an der dunklen Wand im Inneren der Vorhalle sichtbar gemacht war, können wir natürlich nicht erraten wollen; vielleicht nichts. War es aber eine Vorhalle, die sich hier öffnete, vielleicht nur wenig höher (vgl. Tür und Architrav im Hause des Peleus auf der Françoisvase) aber erheblich breiter als eine einfache Tür gewesen sein würde, dann hat jene Aushöhlung bis zur Deckenhöhe einen Sinn. Die Vorstellung, die wir uns unter solcher Voraussetzung von der Front des Gebäudes bilden, hat allerdings keine andere Basis als die Analogie.

Diese würde aber kaum widerraten, das Gebälk, möglicherweise mit Triglyphon, das auf die Front beschränkt sein könnte, von zwei Säulen zwischen den Eck-Anten getragen zu denken. In dem mittleren Intercolumnium, das wie am genannten Peleion erheblich breiter sein könnte als die seitlichen, stände dann die Trägerin. Die ganze Front brauchte so kaum breiter zu sein als die $3\frac{1}{2}$ Quadern lange Seitenwand. An dem Versuch Abb. 2 sieht man, daß das Wandstück rechts von der Öffnung breiter war als in meiner Skizze.

An der Wand des tempelartigen Gebäudes und der anstoßenden Hofmauer entlang sehen wir nun offenbar in feierlichem Zuge zwei Mädchen, die vordere bereits am Eingang angekommen, hinter ihnen eine männliche unterwärts unbekleidete Gestalt. Das ganze Relief ist, wie an einer hinten eingeschnittenen schrägen Linie von Wiegand, nach dessen Maßangabe ich sie in verlorener Linie in Abb. 2 eingetragen habe, S. 200 erkannt wurde, ein Giebelrelief und zwar von der linken Seite des Giebels. Am rechten Ende des Dachfirstes berechnete sich (oben S. 22) die Höhe zu mindesten 0,85 m, das ist etwas mehr als die Höhe der vordersten der drei Typhongestalten, in einem Abstand von etwa 0,80 von der Mitte des Hekatompedongiebels (vgl. die in $\frac{1}{40}$ gehaltene Skizze bei Wiegand S. 106). Mit der vorher hypothetisch bestimmten Breite der Front des Gebäudes würde von dem linken Ende des Reliefs, wo der Baum, nach dem symmetrischen Wuchs zu schließen, ungefähr ein Ende hat, bis zum rechten Ende des Gebäudes die Länge rund 1,50 m betragen, und die Höhe des Reliefs dort am linken Ende noch 70—80 cm; der Typhongiebel hat in gleichem Abstand noch 0,80 m Höhe. Es hat also keine Schwierigkeit, weitere Figuren zu ergänzen, da es doch von vornherein wenig wahrscheinlich, dass nur die zwei weiblichen und eine männliche Figur diesen feierlichen Zug gebildet haben.

Da bietet uns nun Wiegands Taf. XV gerade das, was wir brauchen, Reste von mindestens fünf Männern, die 'adorierend', feierlich gekleidet, ebenfalls nach rechts ziehen, in Arbeit und Bemalung den andern durchaus ähnlich. Sie sind von ungewöhnlich gedrungenen Formen, und die Höhen der ergänzten von Wiegand vielleicht etwas zu groß geschätzt: auch so aber fänden sie links vom erhaltenen, in einem Giebel, wie der des

Hekatompedon, noch Platz. Zur Probe habe ich eine nach den Resten ergänzte in Abb. 2 links eingetragen. Diese männlichen Figuren faßte Wiegand allerdings als 'Götterprozession', obgleich keine von ihnen als Gott gekennzeichnet ist, und auf Grund stilistischer Verwandtschaft wollte er sie den auf die Einführung des Herakles in den Olymp bezogenen Figuren S. 211 gegenüberstellen. Diese letzteren haben nun aber durch Heberdeys scharfsinniges und ausdauerndes Bemühen ihren Platz rechts neben den beiden thronenden Göttern, Zeus und Athena gefunden, die dem zugeführten Herakles entgegenschauen: von der Mitte nach rechts ist ein großer Teil der Tympanon-Verkleidung mit den angefügten Figuren und dem Kyma oben im Akropolismuseum bereits aufgestellt. Was befand sich aber in der linken Hälfte dieses Giebels, hinter dem Rücken des Zeus, dessen Thron, wie Wiegand bemerkt, geflissentlich herausgezogen ist, als gälte es den rechten Teil des Giebelbildes möglichst von dem linken abzusondern? Lassen uns die Reste des Porosreliefs überhaupt eine Wahl? Fügen sich nicht von selbst die beiden Hälften zu einem Ganzen zusammen: rechts Zeus und Athena, zu denen Herakles, der zu den Göttern Erhobene geführt wird, und links nun, eben vervollständigt, das Relief, in dem Wiegand richtig den alten Tempel erkannte? Freilich, in Dörpfelds Bann, ist ihm der alte Tempel nur Erechtheion, und 'Priesterinnen' sieht er, die sich dem Grabe des Heros nahen. Aber Erechtheus hatte einen Priester; die Priesterin mit ihren Gehilfinnen dient Athena oder Pandrosos; und deren ist der Baum, in dem der heilige Ölbaum, der einzige von dem wir hier auf der Akropolis wissen, nicht zu verkennen ist. Ihrem und Erechtheus' gemeinsamen alten Tempel naht also der Festzug: die zwei gleich gekleideten, nicht gleich geschmückten Mädchen mögen wir Kanephoren nennen, oder aber wegen ihrer Kleinheit und unentwickelten Formen lieber Errephoren. Auch die Beine zunächst links sind offenbar die eines Unerwachsenen, wie der Knabe, dem der Peplos abgenommen wird, am Parthenonsfries. Von der Priesterin könnte das Fragment 6 stammen, mit Halsband, Mäanderborte am Mantel und langen Locken. Daß auch sie ganz frei gestanden habe ist aus dem wenigen, was erhalten blieb, unmöglich zu entnehmen: soviel mußte auch an der nach rechts gewandten vorn

und hinten ausgeführt sein. Die Priesterin würden wir, wie auf den beiden noch zu besprechenden Vasenbildern (Arx Tab. XXXVII, 2 und 5, hier Abb. 3 und 4) an dem Altar, hier vom Tempel wegblickend denken. Der Vasenbilder wegen, deren Bedeutung später klarer werden wird, ist über die Stellung des Priesters ein Wort zu sagen.

Der normale Platz des Altars ist draußen vor dem Tempel, seine Front eben dahin gekehrt, wohin Tempel und Bild sehen. Daraus ergab sich, was Plutarch Numa 14 zwar zunächst als dessen Ritualvorschrift, doch nicht als griechischem Brauch zuwiderlaufend hinstellt [1]), daß der Opferer erst nach der einen, dann mit einer Drehung nach der andern Seite sich wende. Doch läßt Plutarch, der die Tempel allgemein nach Osten blicken läßt, den *προσκυνῶν* nicht, wie Nissen und ihm folgend Koldewey und Puchstein, die griechischen Tempel usw., S. 189, verstehen, erst nach Osten zum Sitz des lebendigen Gottes, dann zum Bilde sich wenden, sondern umgekehrt: *δόξειε δ' ἂν μᾶλλον ὁ προσκυνῶν, ἐπεὶ πρὸς ἕω τῶν ἱερῶν βλεπόντων ἀπέστραπται τὰς ἀνατολὰς, μεταβάλλειν ἑαυτὸν ἐνταῦθα καὶ περιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεὸν, κύκλον ποιῶν καὶ συνάπτων τὴν ἐπιτελείωσιν τῆς εὐχῆς δι' ἀμφοῖν*, 'da der Adorant (weil er sich zunächst zur Adoration zum Heiligtum begibt) zufolge der Ost-Orientierung der Heiligtümer dem Osten den Rücken zugekehrt hat', denn das und nicht 'nach Osten sich hinwenden' heißt *ἀποστρέφεσθαι τὰς ἀνατολὰς*, so wendet er sich danach an gleicher Stelle zum Gotte um. Das ist nicht, wie z. B. bei Pausanias häufig, das Kultbild eines vorhergenannten Heiligtums, sondern der Gott selbst, eben im Gegensatz zu Bild und Heiligtum. Man wendet sich vom Geringeren zum Größeren, nicht umgekehrt. Und wie ist es damit in den beiden Vasenbildern bestellt? In beiden steht die Priesterin zum Altar gekehrt, aber dabei hat sie das eine Mal die Göttin vor sich, auf der andern Seite des Altars stehend; das andere Mal hinter sich, desgleichen das Opfertier. Daß beide Mal das Bild der Göttin, nicht sie selbst gemeint ist, scheint mir gewiß. Müßte nun die Darstellung

1) Nissen, Templum S. 171, sagt, daß der Brauch griechischen Schriftstellern 'ganz fremdartig scheint'. Hermann-Stark, Gottesd. Altert. 21, 19, die er zitiert, bezweifeln nur seine Gültigkeit für Griechenland. Abb. 3, 4 können zeigen, daß er sich aus der Tempelorientierung von selbst ergibt.

durchaus mit jener Vorschrift übereinstimmen, so hätte man es so zu verstehen, daß die Priesterin in Abb. 3 sich eben erst mit dem Festzug naht und das Bild anruft, um nachher, freilich nicht auf dem Fleck sich umzudrehen, sondern auf die andere Seite hinter den Altar zu treten und die Schlachtung anzuordnen; im andern Bild (4) dagegen stand die Priesterin gleich an der richtigen Seite des Altars, zunächst dem Bilde zugewandt, ist aber soeben im Begriff, sich von ihm ab nach der entgegengesetzten Seite zu wenden. Man wird indes zweifeln können,



Abb. 3. Attische Amphora Berlin 1686.

ob den Vasenmalern so viel Überlegung zuzutrauen sei. Jedenfalls aber berechtigt uns das letztere sorgfältiger ausgeführte Bild zu der Annahme, daß, wenn im Porosrelief rechts vom Tempel, d. h. wieder im Reliefstil, der Altar stand, der bei so ausgeführter Darstellung des Heiligtums nicht wohl gefehlt haben kann, die Priesterin dahinter, d. h. links stand, in Adoration nach rechts hin blickend. Die im Eingang stehende Errephore hätte man dann Freiheit so zu verstehen, als ob sie schon hineingegangen wäre, jetzt aber der Priesterin folgend wieder herausträte. Das Bild der Göttin fehlte — dafür säße ja aber, bei

der vorgeschlagenen Vereinigung der beiden vorgenannten Giebelhälften, die leibhaftige Göttin ein wenig weiter rechts. Kurz die zwei halben Giebelreliefs fordern eines das andere zu seiner Ergänzung.

Befremden wird nun freilich einen jeden zunächst die Zusammenstellung des irdischen Lokals in der linken Giebelhälfte mit dem himmlischen in der rechten. Denn wenn am Zeustempel Zeus, unsichtbar natürlich, der Vorbereitung des Wagenrennens von Pelops und Oenomaos zusieht, oder Apollon schirmend seine Hand über die Braut des Peirithoos hält, so tritt, wie im Epos oft genug (nur Zeus nicht), der Gott lenkend in der Menschen Tun hinein: hier im Porosgiebel können wir der Einführung des Herakles wegen, die Götter nicht auf Erden, sondern müssen sie in ihrem himmlischen Bereich thronend denken. Aber dieser himmlische Wohnsitz der Götter ist in unbestimmter Ferne; mitunter scheint er so fern, daß, wenn auch mit wunderbarer Schnelligkeit, doch weit über Land und Meer die Reise geht, die durch besonders angeschirrtes Fuhrwerk oder angelegte Wanderschuhe zurückgelegt wird; oft, ja meistens haben die Götter in ihrem himmlischen Verein die irdischen Dinge unmittelbar vor Augen, und unversehens gleiten sie von dort herab, nicht nur wie ein Meteor aus Himmelshöhe, sondern auch wie ein Vogel aus der Nähe. Am Theseion haben sich die Götter, wie *Y* 144 auf der Kallikolone und der Heraklesmauer, auf Anhöhen um den Schauplatz niedergelassen; am Schatzhaus der Knidier (?) scheinen sie vom Göttersaal dem Kampf zuzusehen. Die Götter, die am Parthenonsfries dem Festzug zuschauen, sitzen ebenso auf Stühlen, als wären sie in ihrem Saal, wie auf der Sosiasschale, und doch scheinen sie dem irdischen Vorgang so nah, als säßen sie auf den Tempelstufen. Wir lassen uns also von diesen Darstellungen sagen, daß es einer Griechenphantasie nicht schwer sein konnte, die thronenden Götter in der Mitte unseres Giebels zugleich am Göttersitz Herakles empfangend und der Anbetung der Sterblichen auf der Akropolis nahe zu denken. Geht doch der Weg des Herakles von der Erde hinauf zu den Göttern, wie andererseits Opferrauch und Gebet zu ihnen emporsteigt.

Die beiden auf den ersten Blick so verschiedenartigen Giebelhälften gewinnen übrigens bei näherer Betrachtung so-

wohl äußerlich wie innerlich noch mehr an Zusammenschluß und Einheitlichkeit: Zeus nimmt in Heberdeys Herstellung die Mitte des Dreiecks ein; Athena und den dann weitläuftig gestellten Göttern entspricht links der Tempel und erst weitläuftig dann dichter gestellt die Menschen, diese nach rechts bewegt wie jene nach links. An den Enden bleiben jederseits, wenn wir die Größe der Giebelfelder wegen gleicher Figurenhöhe dem Typhongiebel gleichsetzen, 2—3 m freien Raumes. Kann man den beiden großen Schlangen (Wiegand Tafel V) einen passenderen Platz geben als rechts und links in diesem Giebelbilde? Sie sind freilich Ungetüme und dienen mit dem gestreckten dünnen Leib die Giebelecken zu füllen; aber ganz so leicht braucht sich der Künstler doch die Giebelfüllung nicht gemacht zu haben und ganz so garstig wie in der Skizze bei Wiegand S. 106 brauchten die Schlangen auch nicht zu sein. Das Störendste ist die eine große Windung, die nur in der Phantasie existiert; rücken wir das aufgerichtete Vorderteil, das ja des Erhaltenen wegen nur etwa halb so hoch zu sein brauchte wie in der Skizze, dicht an das geringelte Stück heran, so bekommen die Geschöpfe ein leidliches Aussehen und lassen, soweit ich sehe und rechne, den beiden zu einem Ganzen vereinigten Darstellungen des Burgtempels und der beiden Hauptgötter der Burg — das sind dazumal nicht Poseidon sondern Zeus und Athena — mit Herakles Einführung den erforderlichen Raum. Mit jenen Göttern, die man vor Heberdeys Entdeckung freilich noch nicht richtig verstehen konnte, wollte ja auch Wiegand sie verbinden. Den einen Drachen werden wir, unweit des alten Tempels, nun selbstverständlich Erechtheus nennen; und sein Gegenstück vielleicht Kekrops, der eine im Erechtheion, der andere im Kekropion des alten Tempels verehrt, beide, wie man meinte, daselbst begraben.

Ich habe es schon so gut wie ausgesprochen, daß ich diese Komposition einem Giebel des Hekatompedon zuteile, da es ja in jener Zeit auf der Burg kein anderes Heiligtum mit so großem Giebelfelde gab. In dem anderen ist die Verbindung von Herakles Ringen mit dem Triton und dem dreifachen Schlangendämon ebenfalls durch Heberdey sichergestellt. Zu den Fisch- und Schlangenleibern dort, bilden die beiden Drachen hier gute Gegenstücke, jene wie diese an und für sich zu ein-

ander gehörend[1]). Die Erhöhung des Herakles zu den Göttern, die Athen zu verehren sich rühmt, in dem neuen Giebel erscheint jetzt als Lohn für die gewaltigste seiner Taten im anderen, wo er den riesigen Meeresgott im eigenen Elemente bändigt. Gern sähe man diese Tat durch Schriftzeugnisse in besondere Beziehung zu Athen oder seinen beiden höchsten Göttern, dem Polieus und der Polias gesetzt, wie es später des Herakles Anteil am Gigantenkampfe ist; gern auch die Beteiligung oder Anwesenheit des Dreileibigen bei diesem Kampfe durch solches Zeugnis erklärt. Direkte, klare Bezeugung ist bis jetzt weder für das eine noch das andere gefunden. Nur das eine verbürgt die Häufigkeit dieses Kampfes in attischen Vasenbildern und nun auch in den Tempelskulpturen der Burg: irgend eine besondere Bedeutung für Athen muß er gehabt haben. Die Tritopatores, die Furtwängler (Münchener Sitz. Ber. 1905 S. 453) in dem Dreifachen erkennt, ermangeln der poetischen Ausgestaltung, die auch echt mythische Wesen erst darstellbar macht, und da die Verbindung, in die Furtwängler den dreifachen Schlangendämon mit Zeus und Athena bringen wollte, hinfällig ist, er vielmehr doch mit Herakles und Tritons Ringen in einen Giebel gehört, so ist, was bei der anderen Komposition schon schwer verständlich war, zu welchem Zweck nämlich die Tritopatores erscheinen, hier völlig dunkel. Richtig hat Furtwängler dagegen anerkannt, daß der Dreileibige nicht als böser, (Herakles) feindseliger, vielmehr als freundlich gesinnter gutartiger Dämon sich zeige, mit Recht auch bemerkt, daß Herakles hier wohl keine andere Absicht habe als den Meergott, den wir natürlich so gut Nereus oder *ἅλιος γέρων* wie Triton nennen mögen, zur Mitteilung eines ihm allein bewußten Geheimnisses zu zwingen. Das Geheimnis müßte aber auch die Anwesenheit des Dreileibigen erklären. Nun ist schon in ältester Dichtung Sieg, ja Existenz nicht nur sterblicher Helden, sondern auch der obersten Götter öfters an die Erfüllung einer Bedingung geknüpft, die nur das Orakel oder ein zukunftskundiger Gott weiß. Ein solches erfuhr Kronos von Uranos und Gaia, ohne seinem Geschick zu entgehen (Hesiod. Theog. 461); ein solches ist auch

1) Furtwänglers Vorschläge (Münch. Sitz.-Ber. 1905 S. 499) wären nicht zu billigen, auch wenn ihnen nicht schon von Heberdey der Boden entzogen wäre.

Zeus zu wissen wiederholentlich von nöten, um seine Herrschaft nicht an einen anderen zu verlieren: daß ihm solche Gefahr von Metis drohe, verrät ihm Gaia (Theog. 891); dieselbe daß er gegen die Titanen durch die Hilfe der Hekatoncheiren den Sieg gewinnen würde (Theog. 626). Auch im Gigantenkampf rät ein *λόγιον*, daß nur durch Beihilfe eines Sterblichen, der dann Herakles ist, die Giganten vernichtet werden könnten. Also, da wir auf Vermutung und Analogieschluß angewiesen sind, mögen wir denken, daß des Meergottes Offenbarung den Gewaltigen kündet, der mit Schlangenleib und Flügeln ausgestattet in Erde und Luft mächtig bereits erscheint, und dessen frohgemutes Aussehen den Aigaion-Briareos, den einen der drei Gewaltigen, ins Gedächtnis ruft, wie er von Thetis, auch ihr wohl als der Zukunftskundigen, zum Schutz des Zeus aufgeboten *κύδεϊ γαίων* sich, die Gegner schreckend, neben Kronion setzt.

Ganz befriedigend ist auch dieses nicht; drum mag noch ein anderer Gedanke angedeutet werden. Links ist es der Wassergott der bekämpft wird, wenn auch nur um ihn zu bändigen, also etwa wie auch Acheloos von Herakles gebändigt wird. Ruft nun der Dreileibige links, der mit Flammen, wie ich trotz Furtwänglers Widerspruch mit Jacobsthal erkläre, in den Händen mehr Hilfe als Bedrohung ausspricht, nicht die Hilfe in Erinnerung, die Hephaistos dem mit dem Skamandros ringenden Achill leistet? Eine solche Bändigung des Wassergottes würde auf athenischem Boden wohl mit dem nachmaligen Streite Athenas mit Poseidon, und des letzteren erneutem Andringen aus Rache, und seiner Zurückweisung durch Zeus eine gewisse Verwandtschaft haben. Die Vorstellung bedrohlicher Fluten und ihres Rückganges knüpfte sich gerade in Attika ja auch an die Namen Deukalion und Ogyges. Immer aber bleibt eine Ungewißheit, die in der Darstellung selbst liegt, darin daß die Absicht des geflügelten Schlangendämons so undeutlich ist.

Gehören nun beide Giebeldastellungen wirklich zum alten Hekatompedon I, so wird man wohl auch sicher sein dürfen, daß das Ringen des Herakles in den Westgiebel gehört, die Darstellung der Götter speziell Athenas und ihres Sitzes auf *Erden* in ihrem Tempel, im *Himmel* neben ihrem Vater die Hauptfront zierte. So trug das erste Hekatompedon selbst an seiner Stirn das Bild des alten Heiligtums, dessen Existenz man

leugnen wollte. Und dieser alte Tempel zeigt sich uns hier, wie ihn die Inschrift (S. 15) erkennen ließ, als einseitiger νεώς mit einem προνήιον; den Altar davor haben wir freilich ergänzt, aber das Kekropion werden wir in dem Hof mit dem Ölbaum erkennen, und nun auch die Architektur als einen Beweis seines hohen Alters betrachten, so vor allem das Walmdach ohne Giebel. Ist er damit altertümlicher als andere Zeugen des unentwickelten dorischen Stils, wie der Tempel von Gaggera (Koldewey-Puchstein S. 86) oder das Geloerschatzhaus erster Anlage, so geht er durch die Tropfenplatten diesen voran, so daß die Annahme auch schon eines Triglyphon zu besserer Markierung der Front neben der Langseite zulässig scheinen könnte. Säulen in der Vorhalle wären allerdings wie jenes hypothetisch, und ihre Form gar wäre uns gänzlich vorenthalten. Auf alle Fälle haben wir bei dieser Nachbildung des alten Tempels zweierlei zu bedenken: erstens mag der Künstler aus seinem Zeitgeschmack einiges Neuere eingemischt haben, wie die Fugenharmonie und das Steinziegeldach; zweitens könnte der Urtempel schon früher einmal erneuert worden sein, so daß hier gar nicht der allererste Bau vor uns stände.

Die Orientierung des Urtempels ist aus dem Bilde direkt nicht zu entnehmen: denn der Festzug, der gewiß auch damals vom Westeingang der Akropolis herkam, konnte natürlich ebenso gut bei Ost-Orientierung längs der südlichen, wie bei Nord-Orientierung längs der östlichen Langseite zur Front und Altarseite des Heiligtums ziehen. Daß die Pompe nicht dem Erechtheus sondern der Athena gelte, kann man allerdings mit anderen Gründen als oben, S. 27 bereits angegeben wurden, nicht beweisen; indes bedarf es ja keines weiteren Beweises daß das Heiligtum, das den Ölbaum umschließt, eben der Athena gehört. Daß beide Cellen hintereinander gelegen seien, ist aus keinem Zeugnis oder Umstand zu entnehmen; auch im späteren Doppeltempel war es ja nicht so, und wollte man aus der Bezeichnung ἄδυτον in jener Herodotstelle folgern, daß das Gemach der Göttin hinter dem des Erechtheus gelegen haben müsse, so spricht das unvorhergesehene Eintreten des Kleomenes (s. S. 11) ebenso sehr dagegen. Und so vorsichtig man auch sein muß in Ausdeutung einer Darstellung, wie jenes Porosrelief, so kann man doch die Behauptung wagen, daß die geringe Länge des

Gebäudes jener Annahme nicht günstig ist. Es mit Jane E. Harrison nach dem Rezept von Dörpfelds 'ursprünglichem Plan' zu verdoppeln und links vom Hof mit dem Ölbaum ein gleiches Gebäude wie rechts zu ergänzen, streitet nicht allein wider die Schranke, die das Giebeldach der Darstellung zieht, sondern auch gegen die Inschrift, die nur einen *νεώς* und ein *προνήιον* nennt. Eine für zwei Cellen genügende Breite des *νεώς* ist am Proneion ja bei der Zerstörung dieses Teiles nicht zu erweisen. Sehr beachtenswert ist indessen hinten der Einsprung bei der anstoßenden Mauer, um so mehr als bei dem Streben die Front vorzuziehen und — wie es scheint — in ihrer Breite zu zeigen, die Hinterseite natürlich zusammengedrängt werden mußte. Denn diesem Einsprung sind wir berechtigt einen entsprechenden an der andern Seite gegenüberzusetzen, und stellen wir uns nun das Heiligtum vor, als sähen wir es von hinten, so haben wir direkt das, was oben aus dem Vergleich der Hekotompedon-Inschrift mit dem späteren Doppelheiligtum erschlossen wurde: Cellenrückwand rechts, Cellenrückwand links, beide verbunden durch eine Hofmauer, über die der Ölbaum zwischen beiden Cellen sichtbar wird. So wenig ferner bestritten werden kann, daß der nach hinten ausspringende Peribolos das Kekropion der Inschrift sein muß, so gern wird man zugeben wollen, daß der Ölbaum nicht notwendig soweit nach hinten in diesem Zwischenraum habe stehen müssen, daß vielmehr der Künstler, um ihn als Hauptkennzeichen sichtbar zu machen, ihn etwas zurückgeschoben haben möchte.

Jetzt können wir aber auch entscheiden, was oben ungewiß bleiben mußte: in der alten Inschrift (S. 15) Z. 9—10 ist zu ergänzen *ὄπισθεν* nicht *νοτόθεν*, denn wir sehen jetzt, daß das Kekropion in Wirklichkeit *hinter* dem Tempel lag, und 'vorn' und 'hinten' sind allzeit unmittelbarer gegebene Ostbestimmungen, als die nach den Himmelsgegenden. Sachlich kommt es freilich auf dasselbe hinaus; denn wenn das Kekropion, das sich tatsächlich später durchaus südlich von dem ganzen Heiligtum, einschließlich des Pandroseion, befand, hinter diesem lag, dann war das Heiligtum eben nach Norden orientiert. Eben dafür legte am späteren Erechtheion ja die Nordhalle noch so schwerwiegendes Zeugnis ab (S. 20 f. und unten).

Das Athena und Erechtheus, nicht Poseidon, gemeinsame

Heiligtum, war also, wenn auch vielleicht nicht so alt wie die Athener glaubten, doch von denen die spätestens zu Peisistratos' Zeit jene Verse in Ilias und Odyssee einschoben, in vortroische Zeit hinaufgerückt. Es für einen Teil des 'mykenischen' Königspalastes zu halten war an sich schon unberechtigt, und ist dem Porosrelief gegenüber vollends unmöglich. Das Heiligtum steht da vor uns in ähnlichem Umfang und ähnlicher Absonderung von profanen Bauten, wie es bei Herodot und in der alten Steinurkunde erscheint. Als eine Erinnerung an den alten Königspalast stellt sich aber allerdings das Kekropion dar, denn der erste König der Sage ist Kekrops, König zur Zeit da Athena sich das Land erkor und gewann. Im *ἕρκος* des homerischen Königshauses steht der Altar des Zeus *ἑρκεῖος*; auf der Akropolis steht er unter dem heiligen Ölbaum im Pandroseion, wie Philochoros bei Dionys de Din. 13 (27,9 [1]) bezeugt, in der Geschichte von dem Hunde, der *δῦσα εἰς τὸ Πανδρόσειον, ἐπὶ τὸν βωμὸν ἀναβᾶσα ⟨τὸν⟩ τοῦ Ἑρκείου Διὸς τὸν ὑπὸ τῇ ἐλαίᾳ κατέκειτο.* Der Peribolos, in dem wir auf dem Porosrelief den Ölbaum stehen sehen, ist also jenes *ἕρκος*, an dem noch der Name des Urkönigs haftet, zur Zeit der Hekatompedon-Inschrift noch, wie es oben S. 35 schien, den ganzen Hof hinter (und zwischen?) den beiden Gemächern des einen *νεώς* begreifend. Zur Zeit der Erechtheions-Bauurkunde (27,13 [1] AE. 22 I 9, 45, 63, 84; 28 II 24) südlich vom Pandroseion gelegen, das wie oben S. 18 vermutet und begründet wurde, mehr oder weniger die Stelle der alten Athena-Cella einnahm, scheint es auf einen kleinen Raum südlich vor der Westfront beschränkt zu sein. Es heißt aber, wie es scheint, noch im J. 334/3 ein *ἱερόν*, worin eine Steinurkunde aufgestellt wird. Dies *ἱερόν* wird das von Clemens genannte Grab sein, und von solchen Beispielen nahm man es wohl ab, daß die Athener in urältester Zeit *ἔθαπτον ἐν τῇ οἰκίᾳ τοὺς ἀποθανόντας*, wie es in Platos Minos 315d heißt.

Als die Athener im sechsten Jahrhundert an den homerischen Gedichten der Größe und Bedeutung ihrer Landesgöttin besser bewußt geworden waren, da sollte, wie anderswo andern Göttern, auch ihr, und zwar ihr ausschließlich eigen, ein würdigeres Gotteshaus gebaut werden. So dicht wie möglich legte man den neuen Tempel an das alte Doppelheiligtum heran: das Kekropion mit dem heiligen Ölbaum sollte, das neue wie das

alte Heiligtum berührend, zwischen beiden liegen, doch das neue nicht auch nach Norden, sondern neuer Weise gemäß nach Osten gerichtet sein. Des nach Süden rasch ansteigenden Burgfelsens halber, kam der neue Bau höher zu liegen und hundertfüßig *ἑκατόμπεδος* sollte er sein. Wie ein Opfer rühmend *ἑκατόμβη*, ein Schiff *ἑκατόνζυγος* genannt wird, wie die Insel Kreta *ἑκατόμπολις*, das ägyptische Theben *ἑκατόμπυλος*, immer in gleichem Sinne, ob auch nicht immer wörtlich verstanden, doch sicher wörtlich die *πυρὴ ἑκατόμπεδος* des Patroklos Ψ 164, so war der auch hier wörtlich gemeinte Name schon der Beweis eines Strebens, das der Gründung des Urheiligtums sicher fern gelegen hatte. Gleiche Bedeutung dürfen wir dem Namen *μέγαρον* beilegen, mit dem Herodot, doch wohl nicht wider den Sinn der Athener, die neue Athena-Cella nennt: wie das *ἄδυτον* des Erechtheustempels ein nicht leicht, noch jedem zugängliches kleineres Gemach seinem Namen nach war, so das neue ein großer Empfangsraum, wie der Männersaal im heroischen Palast. So nun auch der Bau im einzelnen: das Material, das wenn auch nur zu geringem Teile bereits edler Marmor war; die Zweigesichtigkeit nach Ost und West statt der alten einfachen Front; der bildnerische Schmuck der Giebel, wie er noch nicht seit lang in Korinth aufgekommen war, dort in Ton, hier schon in Stein ausgeführt; vor allem aber, wie gesagt, die Abmessungen, die, obwohl sie mit späteren Bauten verglichen, klein erscheinen, doch dem Urtempel gegenüber gewiß groß waren.

Die rasch und rascher nachfolgenden Erneuerungen, zuerst die Umwandlung des zwar zweifrontigen aber nicht rings umsäulten Hekatompedon I in das mit Ringhalle und Marmorgiebelfiguren geschmückte Hekatompedon II; dann der diesen Tyrannenbau wieder zu ersetzen bestimmte „Vorparthenon“, den man zuletzt dem Kleisthenes zugeschrieben, und der jedenfalls der Athenatempel des demokratischen Athen werden sollte, endlich der Perikleische Parthenon, sie alle sind nur weitere Schritte auf derselben Bahn, auf der das alte Hekatompedon I den ersten darstellt. Karl Bötticher würde schon dieses einen „Agonal- und Festtempel“ genannt haben, im Gegensatz zu dem alten „Kulttempel“ des Erechtheus. Jedenfalls war es der *neue*, und zum Unterschiede wurde nun der Urtempel der *alte* genannt *ὁ ἀρχαῖος νεώς*. Er konnte zu dem Ende freilich auch,

besonders in Erinnerung an η 81, wie von Herodot Ἐρεχθέος νεώς genannt werden, weil nur dieser alte, nicht ebenso der neue Tempel dem Erechtheus mit Athena gemeinsam war. Die andere unterscheidende Bezeichnnng ὁ ἀρχαῖος νεώς kommt, wie Wilamowitz schon Kydathen S. 69 nachwies, bereits im Jahre 506 vor, in dem Volksbeschluß wider die, welche es mit Kleomenes gehalten hatten, und wiederum in der Urkunde CIA. VI I c, 25 (26, 25[2]), die nach A. Wilhelms maßgebendem Urteil „bestimmt in die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts, und zwar möglichst hoch" zu setzen (bei Pfuhl, Götting. Gel. Anz. 1907, S. 478). Freilich muß man zugeben, daß ein zwingender Beweis für die Existenz eines Heiligtumes, das älter als das Hekatompedon gewesen wäre, mit diesen Zeugnissen nicht zu führen ist. Denn wenn heute allgemein der Beginn des Vorparthenon als vor dem Persersturm gesichert und bald nach dem Jahre 510 möglich gilt, so ist denkbar, daß von dem Augenblick, wo der Bau des neuen Hekatompedos beschlossen und in Angriff genommen war, der frühere jenen unterscheidenden Beinamen erhielt. Etwas anders liegt die Sache bei dem zweiten Zeugnis, wo von der Verwaltung heiliger Gelder, ἐν περιβ]όλοι τοῖ ὄπισθεν (andere νοτόθεν) τō τε̄ς Ἀθεναία[ς ἀρχαίο νε]ὸ ἐμ πόλει die Rede ist. Denn die Ergänzung der letzten Worte scheint unumgänglich, und zu der Zeit, der diese Inschrift zugewiesen wird, konnte die Ruine des unfertigen Vorparthenon nicht mehr zählen, war der Perikleische Bau noch nicht geplant, also ἀρχαῖος nur der Urtempel.

Aber es handelt sich ja nunmehr auch gar nicht darum, mit Urkunden, in denen vor dem Neubau des Erechtheion der ἀρχαῖος νεώς genannt wird, die Existenz eines älteren Tempels des Erechtheus und der Athena zu erhärten. Diese ist durch andere Beweise gesichert, und es ist nur eine einfache Folgerung, daß seit Erbauung des Hekatompedon I bereits er der „alte" heißen mußte. Der alte Ἐρεχθέος νηός wurde dann zwar von den Persern verbrannt, aber doch nicht nur unmittelbar nach der Zerstörung von Herodot (AA. 56) als τὸ ἱρὸν bezeichnet, und zum Opfer benutzt, sondern nach Abzug der Barbaren selbstverständlich sogleich wieder ganz gebrauchsfähig gemacht, blieb also wesentlich derselbe ἀρχαῖος νεώς. Der neue neben ihm hieß bezeichnend der oder das Hekatompedon.

Als neben diesem dann, ihn zu ersetzen, ein neues glänzenderes Hekatompedon zu bauen der Plan nicht gefaßt, sondern wiederaufgenommen wurde, hätte man das andere, solange es bestand, korrekt nur das ἀρχαῖον Ἑκατόμπεδον nennen können. Umständlicher wird es in dem zu Anfang erläuterten von Hesychios bewahrten Zeugnis „das von den Persern verbrannte Hekatompedon“ genannt, und Xenophon, der die übliche Benennung des ἀρχαῖος νεώς ἐν πόλει natürlich besser noch kannte als wir, meint mit dem παλαιός hell. I 6,1 sicherlich einen anderen als den ἀρχαῖος, eben das ältere Hekatompedon. Erst als nach Fertigstellung von Parthenon und Propyläen der neue Polias-Erechtheustempel, wie oben auseinandergesetzt wurde, nicht ohne wesentliche Änderungen, an die Stelle des alten trat, hatte der seit mehr als hundert Jahren eingebürgerte Beiname ἀρχαῖος nicht mehr die volle Berechtigung. Aber irgend einen anderen Tempel, selbst dem verstümmelten Hekatompedon II kam er doch noch viel weniger zu: die Hauptsachen, Ölbaum und Erechtheïs, auch das ἁγιώτατον ἄγαλμα, das διοπετές waren doch in dem neuen Doppeltempel so gut enthalten wie in dem alten, und sie rechtfertigten die Beibehaltung des langgewohnten Beinamens genugsam.

Übrigens enthält gerade die zuletzt angezogene Urkunde noch etwas für diese Frage Bedeutsames, das ich auch in dem Aufsatz Jahrb. 1907 S. 10 noch nicht richtig verstand. Ich meinte jener περίβολος der S. 38 angeführten Urkunde sei eine Einfriedigung, von der das zur provisorischen Schatzverwaltung hergerichtete Hekatompedon umgeben sei, indem — so dachte ich — die schwerlich ganz umgeworfenen Säulen der Peristasis durch Zwischenmauern verbunden wären. Doch wir fanden ja jetzt auf dem alten Porosrelief genau dem Wortlaut jener Urkunde entsprechend, hinter dem ἀρχαῖος νεώς oder südlich, was dasselbe war, wirklich einen Peribolos, den die Hekatompedon-Inschrift als hinter (oder südlich) jenem νεώς gelegen namhaft machte, das Kekropion. Erwägen wir also recht, daß zur Zeit dieses Beschlusses die feindliche Invasion noch kaum lange genug vergangen war, um außer der Befestigung von Stadt und Piraieus, auf der Burg schon mehr als das Notwendigste hergestellt zu denken, und daß wir dazu auch nach dieser Urkunde eben den ἀρχαῖος νεώς zählen dürfen, so scheint durch jenen

Beschluß eben der geheiligtste Ort der zur Verfügung stand der Verwaltung jener, wir wissen nicht wie großen Gelder zugewiesen zu werden. Denn im *νεώς* selbst war diese natürlich unmöglich. Also das *ἱερὸν Κέκροπος* mochte zur Aufbewahrung, das *ἕρκος* selbst zur Geschäftsgebarung bestimmt werden.

III. Die ältesten Kultbilder der Athenaia.

Urtempel, Hekatompedon I und II, Parthenon, — lassen wir auch das neuerbaute Erechtheion bei Seite — wo hätten wir sonst solche Haltepunkte auf der Entwickelungsbahn einer antiken Gottheit? Auch sie selbst, d. h. ihr Bild, fehlte in jenen Heiligtümern nicht. Das der Parthenos ist uns in neueren Zeiten einigermaßen bekannt geworden, soweit beschreibende Worte und mehr oder minder ungenügende Nachbildungen von einem Meisterwerke eine Vorstellung zu geben genügen können. Das älteste, das heiligste für die, welche die Göttin im Tempelhause suchten, schien vor Jahren Otto Jahn in seiner Abhandlung *de antiquissimis Minervae simulacris atticis* uns besser als vordem geschehen war, nachzuweisen. Es war die vollbewehrte, kampfbereite Göttin im Typus des Palladion, die er dem alten Tempel vindizierte, im Gegensatz zu Gerhards Meinung, der einem altertümlichen Terracottatypus der friedlich sitzenden Göttin, der auch auf der Akropolis gefunden wurde, den Vorzug gab. Gewichtige Stimmen wie Schönes und Furtwänglers sprachen sich mehr oder weniger entschieden für sie aus. Seitdem das alte Hekatompedon in seinem ersten einfacheren und seinem zweiten reicheren Aufbau bekannt geworden, scheint sich eine einfache Lösung dieses Wettbewerbes zweier Bilder darzubieten, indem nun jedes von beiden einen Tempel für sich erhalten mag, das eine den Urtempel, das andere das Hekatompedon; und sofern wir keinen dritten Typus zur Verfügung haben — außer dem schon bekannten der Athenaia Nike — mögen wir ja denken, daß das Bild im zweiten Hekatompedon dasselbe geblieben sei wie im ersten. Bis zu einem gewissen Punkte scheint alles zu solcher Lösung glücklich zusammenzuschließen; da gibt es dann ernstlichen Anstoß. Beides ist offen vorzulegen, das eine schon hier, das andere erst in fernerem Zusammenhang.

Es sei kurz an Jahns Beweise erinnert, die freilich nicht alle von gleicher Kraft sind. Das älteste Bild war es sicherlich, zu dem Aischylos, Euripides den Orestes vor den Erinyen flüchten ließen: jene Dichter konnten nicht wohl im Zweifel sein, welches das ältere war, das im Erechtheion, oder das im Hekatompedon. Es ist undenkbar, daß sie es nicht aus eigener Anschauung kannten. Orest umklammert es mit den Armen Eum. 80 *ἄγκαθεν λαβὼν βρέτας* und 255 *περὶ βρέτει πλεχθείς*: das kann auch bei einem Sitzbild geschehen, wörtlicher jedoch bei einem stehenden. Kein Zweifel auch daß dies der ältere, einfachere, gewöhnlichere Typus dès Schnitzbildes ist, zu dem der Stamm sich von selber darbietet. Auch das Wunder das Cassius Dio LIV 7 (26,36[1]) berichtet, das Bild habe sich, als die Athener für Antonius gegen Augustus Partei genommen, von Osten nach Westen umgedreht, scheint für ein stehendes passender als für ein thronendes erfunden. Entscheidender als Aischylos' Worte ist, daß Euripides El. 1254 die Göttin den Gorgoschild schirmend über den sie umklammernden Orest halten läßt *γοργῶπ' ὑπερτείνουσά σου κάρᾳ κύκλον*, da nur stehende Pallasbilder den Schild also zu halten pflegen. Möchte man ferner schon von sich aus glauben, die von den Praxiergiden an den Plynterien vorgenommenen Handlungen (26,36[3]) der Ent- und Bekleidung des Bildes, sein Transport zum Meer und zurück, seien füglich nur bei einem stehenden nicht bei einem sitzenden, d. h. mit dem Sitze verbundenen Bilde ausführbar, so wird es bestätigt durch das Zeugnis der Dresdener Pallas, die eben ein solches Bild, mit einem Gewande geschmückt ist, das nicht wohl anders als eine, wenn auch freie Nachahmung des mit der Gigantomachie verzierten Peplos zu verstehen ist. Dazu das Zeugnis der panathenaeischen Preisgefäße und das gleich noch genauer zu besprechende des Athenagoras *leg. pro Christ.* 17 (26,23), der unmittelbar nach einander *τὸ ἀπὸ τῆς ἐλαίας τὸ παλαιὸν καὶ τὴν καθημένην* nennt, also jene erstere offenbar nicht als eine Sitzende kannte.

Entscheidender als alle diese Beweise ist ein bisher, soviel ich sehe, dafür noch nicht verwertetes Zeugnis Platos. Im Kritias 110 B hören wir zum zweitenmal (vgl. Timaeus 24 E) jene Mär vom Atlantischen Kriege der Athener, an dem die Frauen den Männern gleich teilgenommen hätten. Als Beweis

und tatsächlicher Kern wird darein das Bild der Polias (das für Plato allerdings kein *διοπετές* ist) verwoben *καὶ δὴ καὶ τὸ τῆς θεοῦ σχῆμα καὶ ἄγαλμα, ὡς κοινὰ τότ' ἦν τὰ ἐπιτηδεύματα ταῖς τε γυναιξὶ καὶ τοῖς ἀνδράσι τὰ περὶ τὸν πόλεμον, οὕτω κατ' ἐκεῖνον τὸν νόμον ὡπλισμένην τὴν θεὸν ἀνάθημα εἶναι τοῖς τότε* usw. Also nicht etwa nur die allgemeine Vorstellung von der bewaffneten Göttin, sondern eben das älteste *ἄγαλμα* tritt uns hier entgegen und dieses nicht etwa nur durch Waffen, sondern auch im *σχῆμα* die streitbare Göttin bezeugend.

An die aus Schriftstellern von ihm beigebrachten Beweise knüpfte Jahn die beiden schwarzfigurigen Vasenbilder Abb. 3 und 4 (vgl. oben S. 28), die ebensogewiß attischen Ursprungs wie italienischen Fundorts sind, und die heute noch weit bedeutsamer sind, als da Jahn sie erläuterte. Hier aufrecht die behelmte Göttin, am linken Arm den runden Schild, die Rechte mit gezückter Lanze erhebend, dort die friedlich sitzende, die ihre Lanze auf den Boden gestellt und an die linke Schulter gelehnt hat, den abgenommenen Helm in der Linken vor sich hält, mit der Rechten die Schale Spenden heischend vorstreckt. Denn das ist bei beiden Bildern die von Jahn z. T. verkannte Hauptsache, daß hier wie dort vor der Göttin der Altar steht, an diesem, wie oben S. 28 besprochen ward, in verschiedenem Verhältnis zur Göttin die Priesterin in Vorbereitung der Opferhandlung: das Opfertier, wie sichs gehört, der Göttin gegenüber hinter dem Altar, beide Male ein Rind, das eine Mal, wo es ganz dargestellt ist, sogar — charakteristisch genug! — als Kuh gekennzeichnet, das andere Mal als solche nicht zu erkennen, da nur das Vorderteil im Rahmen des Bildes Platz fand. Daß Jahn es nicht für den *βοῦς ἐν πόλει*, das eherne Weihgeschenk des Rates (24, 12) hätte halten dürfen, bemerkte Hille (s. unten) richtig: auf der Basis, die Jahn irreführte, steht ja nicht allein das Rind, sondern auch der Altar. Das Rind kann in dem einen Bilde nicht eine andere Bedeutung haben als in dem andern; und hier wird es durch eine Opferprozession herangeführt, die Jahn für die panathenäische halten konnte. Ihn beirrte wohl, daß er von einem zweiten Kultbilde Athenas zu jener Zeit in Athen noch nichts wußte.

Also zwei athenische Kult und Opfer empfangende Bilder der Athenaia: das eine, viel altertümlichere zeigt die Göttin in

dem Typus, den Jahn für das *διοπετὲς ξόανον* in Anspruch nahm, das andere, sitzende erweist sich durch den feinfältigen 'Ärmel' und die Randborten längs der Mantelfalten, den marmornen Frauenbildern ionischer Art verwandt, die einst als Votive im vorpersischen Burgheiligtum der Göttin aufgestellt, uns wiedergegeben wurden. Eben diesen glich Winter, der beste Kenner der griechischen Terrakotten, Arch. Anz. 1893 S. 143, auch die besser erhaltenen Exemplare des schon erwähnten Terrakottatypus der sitzenden Göttin. Jahn wollte in der Athena des



Abb. 4. Attische Hydria. Nach Gerhard, Auserl. Vasenbilder 242, 1.

zweiten Vasenbildes die überlebensgroße Marmorstatue des Akropolismuseums erkennen (Arx tab. XXXVII 4), die er gleich andern für das Weihgeschenk des Kallias hält, das Pausanias 26,4 (26,23) unmittelbar vor dem Erechtheion erwähnt. Die Ähnlichkeit ist nicht zu verkennen, obschon Aigis und Schulterlocken der Göttin im Vasenbilde fehlen, der Mantel der marmornen, auch die Armhaltung bei dieser vielleicht gegen Ergänzung nach dem Vasenbilde Widerstand leisten möchte. Das Haupthindernis für Jahns Gleichung ist indessen, daß die Statue des Kallias ein Anathem, kein Kultbild war, nicht in dem Tempel sondern

außerhalb stand. Ebendeswegen kann sie auch, trotzdem sie ein Werk des Endoios heißt, nicht wohl die schon genannte καθημένη sein, die Athenagoras allerdings gleichfalls als Werk desselben Meisters nennt. Denn auch er hat es offenbar auf Kultbilder abgesehen, wie die ephesische Artemis, die Polias und andere zeigen, und vor allem was er am Anfang des nächsten Kapitels von den πρόσοδοι und θυσίαι sagt, die jenen Bildern dargebracht würden. Wenn also die sitzende Athena des Vasenbildes offenbar ein Kultusbild ist, die καθημένη des Endoios bei Athenagoras wahrscheinlich ein solches; wenn ferner die Marmor-Athena der Akropolis, die von so vielen und mit Wahrscheinlichkeit mit der von Pausanias genannten Athena des Endoios identifiziert wird, der Athena des Vasenbildes so ähnelt und mit der von Athenagoras genannten nicht allein das Motiv des Sitzens sondern auch den Meister gemein hat und trotz alledem mit jenen beiden nicht identisch sein kann, was bleibt dann übrig als der naheliegende Schluß, daß die Athena des Vasenbildes allerdings dieselbe sei, wie die καθημένη des Athenagoras, aber nicht die marmorne der Akropolis und des Pausanias, sondern ein anderes Werk desselben Künstlers? Können wir doch kaum von einem anderen Meister jener Zeit soviel Werke in Athen nachweisen, als gerade von Endoios, der von Pausanias an jener Stelle auch Athener genannt wird, vermutlich nicht deshalb, sondern wegen seiner Zugehörigkeit zu den Daidaliden und weil etwas von seiner Tätigkeit in Kreta verlautete. Neuere Kunsthistoriker, voran, wie es scheint, Loeschcke (Athen. Mitteil. 1879, S. 305), halten vielmehr Kleinasien für seine Heimat, woher er gleich andern nach Athen gezogen und daselbst heimisch geworden sein könnte. Seine Daidalidenschaft scheint Pausanias nicht im Weihe-Epigramm jener Kallias-Athena gefunden zu haben, so wenig davon in den Epigrammen der andern für Athen gearbeiteten Marmorwerke, der Grabstele der Lampito (Loewy 7) und dem Marmorvotiv des Opsios (AE. 74) die Rede ist. Sie war vermutlich bei einem seiner Holzschnitzwerke bezeugt, die des Meisters Spezialität gewesen zu sein scheinen, und zwar ganz besonders eben Bilder der Athena. Ein solches über und über (διὰ παντὸς) mit Elfenbein bekleidetes war das der Athena Alea von Tegea (Paus. VIII, 46,1), ein solches die spinnende Polias in Erythrai, über-

lebensgroß (Paus. VII, 5,9), ein solches also wohl auch die *καθημένη* des Athenagoras. Und wenn außer diesem Holzbild, das im Tempel Verehrung genoß, ein Marmorbild desselben Meisters draußen im Freien zur Schau stand, so ist das ähnlich wie Pausanias nach dem *ξόανον* im Tempel von Erythrai marmorne Chariten und Horen gleicher Hand draußen vor dem Tempel *ἐν ὑπαίθρῳ* befindlich nennt.

Wir hätten also in Athen — und wer kann da umhin an die Burg zu denken — nach Ausweis jener zwei Vasen zwei Kultusehren, zweifellos in Tempeln, empfangende Athenabilder, das eine stehend, kriegerisch bewehrt, das andere sitzend, wie nach dem Kampfe zur Ruhe und zum Opfergenuß sich niederlassend. Tempel, denen diese Bilder zuzuteilen wären, kennen wir jetzt zwei auf der Burg — Jahn kannte den zweiten noch nicht — den Urtempel und das Hekatompedon, das sowohl in erster als in zweiter Gestalt Anspruch machen könnte. Niemand wird nun bestreiten wollen, daß der stehende Typus der ältere, der sitzende, auch abgesehen von dem Stil des Vasenbildes in dem es sich uns darstellt, der jüngere ist; niemand behaupten können, daß das zweite mit der sitzenden Athena älter sei als das Hekatompedon II; eher wäre das betreffs des anderen Bildes zu erwarten. Da ferner alle vorher dargelegten Gründe dem Urtempel eben den Typus der stehenden schildbewehrten Göttin zu vindizieren scheinen, ist die Wahl kaum frei. Und noch eins kann man geltend machen. Wie später die Parthenos hat auch schon die sitzende Athenaia des Vasenbildes die Schlange bei sich, die so wie sie ist nur als Teil des Götterbildes zu verstehen ist; der stehende Typus dagegen erscheint überall oder wenigstens der Regel nach, und speziell in dem anderen Vasenbild an seiner Kultusstätte ohne Schlange: aus dem einfachen Grunde, möchte man sagen, weil der wirkliche Schlangen-Erechtheus ja als *οἰκουρός* und *πάρεδρος* der Göttin im Urtempel haust; in einem anderen Tempel konnte er ihr dagegen nur im Bilde beigegeben werden. Die lebendige Schlange scheint es auch zu sein, die auf dem S. 54 angeführten Londoner Vasenbild auf dem Baum so wunderbar sich ringelt.

Welche sind denn nun die Gründe, die uns hindern könnten in diesem kampfbereiten Typus auch das *διοπετὲς ξόανον*, die alte Polias selbst zu denken, eben dieses auf jenem ersten

Vasenblide zu erkennen? Schönes Einwände (Griech. Reliefs S. 12) gründen sich vornehmlich auf die eine ganz in Vorderansicht sitzende weibliche Gestalt des Erechtheion-Frieses, die vermutlich den Mittelpunkt des Frieses der Nordhalle (vgl. Pallat, Antike Denkm. II 3 S. 8) bildete. Doch ist der Gedanke an das Tempelbild der Polias, zu dem Schöne neigt, ausgeschlossen. Es scheint mir nicht so gewiß wie Pallat, daß die Figur im Begriff stehe sich von ihrem Thron zu erheben: wäre sie so zu verstehen, so wäre es um das Bild geschehen. Denn auch die leibhaftige Göttin, nur in der Gestalt ihres Bildes dargestellt, gehört nicht in diese Versammlung von lauter Sterblichen. Apollo wollte Schöne in seiner Fig. 5 erkennen, die keine andere als Pallats Taf. 31, 9 sein kann; einem Dreifuß, von dem Pallat nichts sagt, fehlt offenbar bei der Niedrigkeit des Sitzes der Raum. Jene Zentralfigur ist überdies nur ungeschickt ausgefallen durch die Schwierigkeit der Vorderansicht bei so geringer Reliefhöhe (vgl. Pallats Fig. 8), sie hat nichts Archaisches. Bei der Beziehung die die Polias und ihre Priesterin zu Eheschluß und Geburten hatte (vgl. Suidas *Αἰγίς* und AA. 34) erklärt sich die Figur unschwer als die Priesterin auf dem ihr gebührenden Thron, sei es der in der Polias-Cella stehende (S. 11), sei es ein bei dem dargestellten Akt für sie irgendwo aufgestellter. Leichter als Schöne findet sich Furtwängler (Roscher Lex. I 688) mit den Stellen des Aischylos und Euripides ab; die schwerwiegendste des Athenagoras erwähnt er gar nicht. Die Göttin der Preisvasen gebe nicht ein bestimmtes Bild wieder, sagt er, meist die von Gerhard Akad. Abhandl. I 255 beigebrachten Argumente wiederholend. Freilich ist es — das wäre wider die Art auch des griechischen Kunsthandwerks jener Zeiten — nicht die Kopie eines Bildes, sondern eine Vorstellung der Göttin, die durch ein maßgebendes Bild beeinflußt ist, etwa wie in späteren Urkundenreliefs die Göttin wesentlich nach der Parthenos des Pheidias dargestellt wird. Welches Bild der Göttin könnte aber maßgebender gewesen sein als eben das der Polias? Unter den Terracottavotiven der Burg ist, wie uns Winter Arch. Anz. 1893 S. 140 ff. belehrte, ebenso gut der stehende Typus mit Schild und Speer, obwohl er, für die Technik wenig geeignet, kaum je ganz erhalten ist, wie der sitzende (jener Fig. 6 ff., dieser 16, Arx Tab. XXXVI 4 und 7)

vertreten, der letztere überdies in besser erhaltenen Exemplaren seinem Stile nach eher dem Hekatompedon der Peisistratiden als dem Urtempel gleichzusetzen. Dasselbe gilt wohl auch von den *πολλὰ τῶν ἀρχαίων τῆς Ἀθηνᾶς ξοάνων καθήμενα* .. die Strabo XIII 601 in Phokaia, Massalia, Rom, Chios und 'anderen mehr' kleinasiatischen Städten kennt. Denn in Rom meint er gewiß vor allen das von Augustus dahin versetzte *ξόανον* der Athena, eben die schon erwähnte von Endoios, und unter den „anderen mehr" dürfen wir die ebenda schon erwähnte Polias von Erythrai verstehen. Also nicht um älteste *ξόανα* wie das *διοπετές* der athenischen Polias handelt es sich da, sondern um Werke der aufblühenden Bildkunst des sechsten Jahrhunderts.

Mehr bedeutet die Berufung auf das ergreifende Bittflehen der troischen Frauen an die Burggöttin von Ilios. Dreimal ziemlich gleichlautend (Z 87, 269, 397) wird der Bittgang zum Tempel *ἐν πόλει ἄκρῃ* und das Niederlegen des schönsten *πέπλος* daselbst *Ἀθηναίης ἐπὶ γούνασιν ἠυκόμοιο* geschildert. Ist das aber die Göttin selbst oder ein Bild? Irdische Kultstätten der verschiedensten Götter, Berghöhen, *ἄλσος, τέμενος βωμός, νηός* werden von Homer nicht selten genannt, ebenso Priester und Priesterinnen; ein Bild — Ares und Athena Σ 516 sind die leibhaftigen Götter, im erzählenden Werke des göttlichen Künstlers nicht anders zu beurteilen als die Götter in der Dichtung — sonst nirgends in Ilias und Odyssee. Ein Bild verlangt der Regel nach auch seinen Tempel, umgekehrt gilt der Satz für Homer noch nicht. Die Götter wurden selbst dauernd oder vorübergehend in ihrem Heiligtum weilend gedacht, namentlich wenn man sie zum Opfer lud; zu den Phaiaken, die ihnen *ἐγγύθεν* waren, kamen sie sichtbar, d. h. also, zu den anderen kamen sie unsichtbar. Throne, Ruhebetten, wie man ihnen noch später bereitete, auch andere *ἀγάλματα* (N 21) sollten ihnen das Verweilen angenehm machen. Das war richtig im Gedankengange Reichels über vorhellenische Götterkulte, besonders Kap. III. Wie Apoll mit Mutter und Schwester persönlich in seinem *νηὸς Περγάμῳ εἰν ἱερῇ* E 447 haust, so mögen wir auch Athena in dem ihren persönlich nicht nur angerufen, sondern auch den Troerinnen gegenwärtig vorgestellt denken, derart, daß die Priesterin den Peplos ihr auf die Knie

zu legen glaubt, in Wirklichkeit über ihren Sitz legt. Solche persönliche Berührung zwischen Gott und Sterblichem ist ja weder in Odyssee noch Ilias etwas Seltenes.

Verstehen wir aber selbst an dieser einzigen Homerstelle ein wirkliches Tempelbild der Athena und zwar, was für Furtwängler eben die Hauptsache, ein friedlich sitzendes, so werden wir vorerst als menschennatürlich, wie die persönlichen Götter ja zu allen Zeiten nach menschlichem Vorbild gedacht sind, anerkennen müssen, daß der Gott in seinem Hause angekommen sich setzt; das tun die homerischen Götter ja auch wenn sie ihr himmlisches Haus, den Göttersaal betreten. Damit kommen wir nun eben auf den Punkt, der der wirkliche Grund allen Anstoßes an der kampfbereiten Polias war, wie aus Gerhards Nachschrift Ak. Abh. I 257 ersichtlich, der sich, trotzdem er das Gewicht von Jahns Beweisführung erkennt, nicht von der Vorstellung losmachen kann, 'daß die durch Ölbaum, Schlange und Lampe als überwiegend friedlich bezeichnete Burggöttin schon von Anfang an in jener thronenden Stellung gedacht worden sei'. Die athenische Polias würde sich in der Tat als das gerade Gegenteil der ilischen darstellen. Diese, obschon auch friedlichen Tuns Pflegerin, doch vorzugsweise kampfesfroh und auf dem Schlachtfeld wirksam, wäre daheim im Tempel friedsam, die athenische dagegen eben hier streitbar, obgleich in Kultus und Sage, anfangs wenigstens die kriegerische Seite kaum bemerklich ist.

Da also die Gestalt des ältesten Kultbildes der Polias strittig ist, lohnt es sich vielleicht zu fragen, was sich aus einer Vergleichung der drei Haupt-Athenatempel auf der Burg für die Entwickelung der Vorstellung ergibt, die sich die Athener von ihrer Göttin machten.

Bei dem Urtempel helfen uns bildliche Darstellungen am Tempel nicht; hier sind wir auf die Einrichtung des Tempels selbst und die an ihn sich knüpfenden Kultgebräuche und Legenden angewiesen, die letzteren, wie schon O. Müller Kl. deutsche Schr. II 153 aussprach, großenteils aus den ersteren hervorgegangen. In Tempelgemeinschaft mit einem männlichen Dämon, dem Erechtheus, der mit Poseidon geglichen, als Sohn der Ge dem Athena eng verbundenen Hephaistos angekindet wird, ist sie dessen Pflegerin, besucht in Person ihrer

Priesterin die Frauen der Stadt, weist die Frauen und Mädchen zur Kindeshut, zum Tempeldienst, zum Spinnen und Weben an; schafft den Ölbaum, lehrt das Roß vor den Wagen, den Stier vor den Pflug spannen. Wie Demeter solange im Hause des Keleos weilt, scheint die Polias ganz in dem engen Bereich des attischen Landes, ja Athens aufzugehen, nur für dieses da zu sein. Die olympische Göttin ist da ganz abgestreift oder vielmehr — denn wer könnte zweifeln darin eben das Ursprüngliche zu erkennen? — trotz Homer noch nicht ein- geschweige denn durchgedrungen; ja an Homer werden wir außer durch den Namen der Göttin gar nicht erinnert.

Vom Hekatompedon I reden zu uns die Störche und Adler am Pteron, jene wie eine Erinnerung an das alte Pelargikon, diese schon Boten des olympischen Zeus, auf den ich auch die roten Blitzblumen unter dem Giebelgeison bezog (Neue Jahrb. 1904 S. 326), jetzt noch um so lieber beziehe, seit Jacobsthal (der Blitz S. 10) die Anschauung des Blitzes als Blume auch in schriftlichen Zeugnissen nachwies. In den Giebeln, wenn man beide zugeben wird, hier Herakles Ringen mit dem Wassergott in Gegenwart des mit Wind (Flügel!) und Flammen (vgl. Jacobsthal a. a. O. S. 55) nahenden Erdgeborenen; dort Athena zwar nahe noch ihrem irdischen Burgheiligtum aber doch im Olympos bei ihrem Vater Zeus thronend und bei dem Einzug des siegreichen Helden gnädig gegenwärtig. Es ist freilich kein im Epos gefeierter Kampf, nicht mal ein mit Waffen errungener Sieg, auch zur Gigantomachie nur durch lose Vermutung in Beziehung zu setzen, vielleicht sogar ein spezifisch attischer Mythos, auf den die Erhöhung des Helden zu folgen und sich zu gründen scheint. Wir sehen aber doch die Göttin mit Zeus in den Olymp erhoben, ohne daß der Künstler den olympischen Göttersitz als solchen schon hätte kenntlich machen können, es sei denn eben durch Iris und die Adler. Ein erster Anlauf zu dem höher dringenden Gedankenflug des Paionios, der die aus Himmelshöhen herabkommende Nike noch *oberhalb* des fliegenden Adlers schweben läßt.

Vom Hekatompedon II haben wir nur das eine aber hochbedeutsame Zeugnis der Giebelgruppe: Athenaia zweifellos (vgl. Furtwängler, Münchn. Sitz.-Ber. 1905 S. 458) nicht allein, sondern mit anderen Göttern den Himmel verteidigend, die Giganten

niederwerfend. Damit sind wir schon nahe am Parthenon, der nun auch in dieser Hinsicht als die Erfüllung dessen erscheint, was in Hekatompedon I und mehr noch II angestrebt wurde.

In dem reichen Bilderschmuck des Parthenon, in dem vor unsern Augen Geschichte und Wesen der Göttin sich offenbart, steht obenan, die Stirn der Hauptseite schmückend, ihre Geburt aus Zeus, ihr Eintritt in die olympische Göttergesellschaft. Was im Giebel des ersten Hekatompedon schon versucht ward, wovon im zweiten bei der Gigantomachie als von etwas Selbstverständlichem Abstand genommen wurde, nämlich den Göttersitz als solchen anschaulich zu machen, Pheidias ist es gelungen, indem er Helios zu ihm auffahren läßt, etwa nach γ 2:

ἠέλιος δ' ἀνόρουσε λιπὼν περικαλλέα λίμνην
οὐρανὸν ἐς πολύχαλκον

und am andern Ende Selene hinuntertauchen; dazwischen die homerische Götterversammlung, Zeus selbstverständlich in der Mitte, von ihm zur Seite hineinspringend in die Versammlung die Tochter.[1]) Und Athenaia wiederum mit den olympischen Göttern (Zeus mit dem Flügelgespann auch hier in der Mitte) gegen die Giganten den Olymp verteidigend, dabei ohne Zweifel Herakles, wahrscheinlich zwischen Zeus und Athena. An diesen Kampf der Götter, in dem der erste aller Helden, Herakles ihr Bundesgenosse ist, angereiht die lange Abfolge der Heroenkämpfe wider die Kentauren und um Troja; im Westen, dem Gigantenkampfe gegenüber, die Athener ihre Stadt unter Theseus gegen die Amazonen verteidigend, hier die Götter die Verbündeten der Helden. Und zum dritten Male Athenaia unter den Olympiern, in der geheiligten Zwölfzahl, selbst da wo man sie allein zu sehen erwarten möchte, Opfer und Festgabe ihres Volkes, der Athener, in der Panathenaien-Pompe empfangend. Noch einmal werden innerhalb des Tempels dieselben Begebenheiten am Bilde der Göttin selbst in gedrängter Kürze zusammen- und gegeneinandergestellt: an der runden Wölbung des Schildes drinnen, die dem Himmelsgewölbe vergleichbar, die Gigantomachie; auf dem ansteigenden Rand der Außenseite der Amazonenkampf um die Burg; andere Kämpfe der Helden an den hohen Sohlen. Endlich an der Basis der Parthenos Athena

1) Die jetzt ziemlich allgemein angenommene Vorstellung, daß in der Mitte des Ostgiebels links Zeus nach rechts gesessen, rechts Athena in

und Hephaistos Pandora, das erste Weib schaffend und begabend, wiederum in der olympischen Versammlung. Denn diese Pandora ist nicht eine attische Lokalfigur, wie die mythischen Kekropstöchter und ihre sterblichen Nachfolgerinnen, sondern die Hesiodische Pandora.[1]) So ist die Athenaia des nenen Hekatompedos-Par-

Vorderansicht gestanden habe, ist die gröbste Verletzung der symmetrischen Kompositionsweise der klassischen Giebelgruppen. Nicht minder widerstreitet sie der für Pheidias maßgebenden homerischen Vorstellung von der olympischen Götterversammlung, deren Mittelpunkt einzig und allein Zeus ist (vgl. Petersen, Kunst des Pheidias S. 152). Irgend welchen Beweis für solche Verkehrtheit gibt es natürlich nicht. Das Madrider Puteal, ihr Ausgangspunkt, ist zweifelsohne unter dem Einfluß von Pheidias' Werk entstanden; doch sind die entlehnten Motive mit Freiheit behandelt. Im Relief ist der thronende Zeus natürlich in Seitenansicht gebracht, doch in Vorderansicht zu denken, so gut wie Zeus und die übrigen sitzenden Götter im Parthenonsfries. Ist es nun nicht offenbare Verkehrtheit, wenn man dem Zwange des Reliefstils auch die Rundfiguren des Giebels unterwerfen und die sozusagen Reliefübersetzung des Giebels diesem selbst zuschreiben will? Auch die Barrenlager und Standspuren auf dem Giebelboden, deren genaue Verzeichnung gewiß verdienstlich war, wenn nur nicht zügellose Phantasie solchen Mißbrauch mit ihnen getrieben hätte — was beweisen sie für die Giebelmitte anders, als das eine gewaltig lastende Figur, hinten breiter als vorne, also der thronende Zeus gerade im Zentrum saß, und zwar in Vorderansicht? Hat doch auch gerade Sauer aus den Standspuren im Giebelboden erwiesen, daß schon die liegenden Figuren an den Enden, Dionysos und Aphrodite, sich möglichst in Vorderansicht zu bringen suchen, was rechts die dritte, links bereits die zweite sitzende vollständig erreicht. Nicht anders im Westgiebel.

1) Pandora ist zweifelsohne zuerst Erdgöttin und als *παμμήτειρα*, 'Urmutter', zum Urweib geworden, wie es Aspasia in Platos Menexenos VII andeutet, Proclus zum Timaeus V 293 ausführt (vgl. Roschers Lex. Pandora 1528). Das scheint sogar der Maler des bekannten Vasenbildes (daselbst 1525) gewußt zu haben, da er dem Gebilde des Hephaistos und der Athena den Namen Anesidora beischrieb. Daß dies Gebilde indeß nicht mehr die Erdgöttin, sondern nur das erste Weib nach der Dichtung Hesiods, doch ohne seinen Pessimismus, bedeuten kann, liegt auf der Hand. Pandora, das aus Erde gebildete Geschöpf von Hephaistos und Athena, ist das erste Weib, wie Erichthonios, Sohn der Erde (Pandrosos?) und des Hephaistos, der erste Mann. Vgl. Pindar bei Harpokration p. 41 B (*fragm.* 253 Bergk), was vielleicht einem Lyrikerfragment, wie Bergk III *Ades p.* 84 wollte, einzureihen. Theogonie 513 und 570 und Tagewerke 56 stimmen, trotz Schoemanns Hohn (*Hesiodi carm., comment. crit.* 20*) und vorhandener Differenzen, in zu vielen Hauptsachen überein, und Pheidias schöpfte da wo Aischylos geschöpft hatte. Die Basis der 'Parthenos' von Pergamon (Jahrbuch 1907 S. 55 und 68) ist, abgesehen von den Freiheiten, die sich

thenon aus dem engen Wirkungskreis der athenischen Burg und Stadt zur weitreichenden Geltung der homerischen Athene, aus der Niedrigkeit ihrer irdischen Behausung zur Höhe der olympischen Gottheit emporgestiegen. Dem intimen Verkehr mit ihrem Volke, dem sie dort, auch in der Person ihrer Priesterin, nah und gegenwärtig war, ist sie, wie es überall bei Erweiterung des menschlichen Gesichtskreises mit der Gottesvorstellung zu geschehen pflegt, ferner gerückt. Die altheimischen Erinnerungen fehlen im Bilderkreis des Parthenon nicht ganz, wie es scheint, aber eingeschaltet sind sie in die Reihe der Kentaurenkämpfe an der Südseite XIII bis XX, d. h. sie nehmen die vier mittleren Interkolumnien ein, die dem Bildstande in der Cella entsprechen. Und zwar wird man wegen der vielen Frauen und der in XIV, XVII, XX von ihnen gehandhabten Geräte am liebsten an Kultushandlungen im Dienste der Polias denken, deren Bild freilich in XXI nicht gesucht werden durfte, nachdem diese Metope der rechten Kentauren-Reihe angeschlossen war. Ist es doch auch weder dem sitzenden noch dem stehenden Typus ähnlich; vielmehr nach der unbestimmten Form zu

---

der Künstler nahm, zu schlecht erhalten, um die Folgerungen von Winter (daselbst S. 69) zu rechtfertigen. Pheidias konnte weder Hephaistos noch Athena von der 'Pandorageburt' ausschließen, das sagt uns ihre Verbindung am Fries. Auf der pergamenischen Basis suchen wir Pandora zunächst in der mittleren Figur, und diese widerstreitet nicht. Rechts könnte zunächst Athena, hinter ihr Hephaistos stehen (dieser mit der Rechten an dem unter die Achsel gestemmten Stab?). Sie scheinen ihr Werk getan zu haben und jetzt nach Tagw. 65 Aphrodite und andere Göttinnen (*di visunt nascentem?*) mit ihren Gaben herantreten zu lassen.

Tagw. 42 ff. *κρύψαντες βίον* geht auf die Weiber, ohne deren Gemeinschaft (vgl. Theog. 593 ff.) der Erwerb für die doppelte Zeit reichen würde. Zum *πίθος* (Tagw. 93) verglich man (Roscher a. a. O. 1523) alles mögliche, nur nicht den Schlauch des Aiolos. Im *πίθος*, der in Epimetheus' Hause zu denken, wird Prometheus die Übel gebunden haben, wie Aiolos die Winde. Wie dort die Neugier der Gefährten des Odysseus, so vereitelt hier die des Weibes die Fürsorge. Der *πίθος* könnte von der Erdgöttin herstammen (vgl. unten über *χάσμα* und *κίστη*). Ob er einmal auch symbolisch, wie die verbotene Frucht der Genesis gedacht war, steht dahin.

Obgleich nach meiner ganzen Darlegung Pandora und Pandrosos ursprünglich identisch sind, glaube ich doch nicht, daß in Philochoros Worten (bei Harpokration *ἐπίβοιον*, 27, 12) *Πανδώρα* für *Πάνδροσος* zu lesen. So dachte offenbar auch Usener, Götternamen S. 137, anders Dümmler, Pauly-Wissowa, Athena 1960.

urteilen gewiß ein beliebiges, nur der ἱερεία wegen dargestelltes Götterbild. Alle Deutungsversuche, auch der von Pernice (Jahrb. 1895, S. 93, mit guter Wiedergabe der 'Carreyschen' Zeichnungen auf Taf. 3), scheitern an der ungenügenden Überlieferung der Reliefs.

Das attische Land und seine Königsfamilie ist ja endlich auch Gegenstand des Götterstreits im Westgiebel. Auf dem Gegensatz der beiden Tempelfronten ist der ganze Ideengang des Parthenon-Bildwerks aufgebaut: im Fries hier Unterstadt, dort Burg; in den Metopen hier die gegen die Amazonen verteidigte Stadt, dort der zu nichte gemachte Ansturm der Giganten auf den Olymp; in den Giebeln endlich dort Athena ihren Platz im Olymp einnehmend, hier das geliebte Athenerland sich zu eigen machend. Solchergestalt an den zwei Tempelstirnen einander gegenübergestellt, kommt jedes von beiden und beides zusammen: Athena als Landesgöttin und als Olympische erst zur rechten anschaulichen Geltung, aber erfaßt war dieser Gedanke doch schon im Giebel des ersten Hekatompedon, wenn oben das irdische Heiligtum der Göttin in der linken und ihr himmlischer Sitz in der rechten Giebelhälfte richtig zu einem Ganzen verbunden, und dies Ganze richtig dem Hekatompedon zugeteilt wurde. Von solcher Doppelseitigkeit war bei der Göttin des Urtempels nicht die Rede. Die hat mit dem Olymp nichts zu schaffen, gehört ausschließlich Athen und dem attischen Lande, ist durchaus friedlich und selbst in der späten Dichtung vom eleusinischen Kriege nur innerhalb der Landesgrenzen wirksam. Ohne Verkehr mit anderen Göttern, es sei denn mit Zeus, hat sie nur mit Kekrops und dessen Töchtern, die uns Spiegelungen ihrer eigenen Person zu sein schienen, zu tun, und mit Erechtheus ihrem Tempelgenossen, zu dem sie ein zweideutiges Verhältnis hat. Denn B 547 ist er ihr Pflegling an Kindesstatt, dem sie Sitz und Kult in ihrem Tempel gewährt; η 80 dagegen wohnt sie in seinem Hause. Von Streit und Gegensatz zwischen ihnen ist kaum eine verlorene Spur zu finden (s. unten), wofern man ihn nicht für durchaus denselben hält, wie Poseidon, den Athena ja im Streit um das Land besiegt. Aber dieser Sieg Athenas über ihren Vaterbruder, den gewaltigen Meeresherrn war überhaupt kein Stück alten Glaubens; sondern nur ein mythischer Ausdruck für die in langer Zeit vollzogene Über-

windung dessen, der vor Poseidon da war und mit diesem nur geglichen worden, des Erechtheus. Doch ehe wir fragen, wer denn eigentlich Erechtheus war, müssen wir auf die Tempelbilder zurückkommen, um zu sehen, ob sich nun etwa, von dem wohlbekannten Bilde der Parthenos zurückblickend, die Frage nach dem ältesten Bilde schon besser beantworten läßt.

Für die im Urtempel verehrte Göttin, die 'agrarische' Athena, schien ein friedlich sitzendes Bild passender zu sein, oder sagen wir lieber, erschien das waffenbedeckte streitbar dastehende Palladion eine wenig kongruente Darstellungsform. Und doch ist nicht zu leugnen, daß schriftliche wie bildliche Zeugnisse uns in Athen kein älteres Kultbild Athenas kennen lehren, als jenes von Jahn wiedergegebene Vasenbild (Abb. 3) und das nur scheinbar noch altertümlichere Londoner, das C. Smith im Journ. of hell. Stud. I. 203 publizierte und Reichel a. a. O. I. 41 wiedergab. Das andere dagegen (Abb. 4), das des Opfers gewärtig hinter seinem Altar sitzt, ist nicht allein seinem Stile und seinem Geiste nach jünger, sondern es setzt das erstere gewissermaßen voraus: die Göttin, die hier sich niedergelassen, die Lanze abgesetzt hat und den Helm abnimmt, hatte vorher den Helm auf dem Kopf, die Lanze in der Hand, auch den ganz beseitigten Schild am Arm und stand also gerüstet zu Schutz und Schirm ihres Landes und Volkes bereit. Auch für das *ξόανον* der Athenaia Nike ist das Abnehmen des Helmes zur Andeutung des überstandenen Kampfes beliebt worden, wofür die Grammatiker ein Zeugnis des Heliodor beibringen (22, 22). Auf sie hätte Furtwängler Roscher I 689 die sitzende Göttin des Vasenbildes sicher nicht bezogen, wenn damals schon das Hekatompedon entdeckt worden wäre. Athena Nike hatte, wie uns die bekannte Inschrift (AE 6) lehrt, um die Mitte des fünften Jahrhunderts noch weder Altar noch Priesterin, und wenn auch allem Anschein nach bereits ein *ἱερόν*, (auch dies vielleicht nur durch eine Fiction als altbestandenes) gewiß doch kein Bild. Ob das damals wohl auch noch nicht sogleich aufgestellte Bild ein stehendes oder sitzendes gewesen, läßt sich aus den Worten *ὅτι δὲ Νίκης Ἀθηνᾶς ξόανον ἄπτερον, ἔχον ἐν μὲν τῇ δεξιᾷ ῥοάν, ἐν δὲ τῇ εὐωνύμῳ κράνος* u. s. w. keineswegs entnehmen; doch wäre es schwer begreiflich, wenn diese Athena, die zwar nicht Nike ist aber heißt, sitzend dargestellt wäre, wie Nike fast nie, auch

Athena grad am Ostfries des Niketempels nicht. Anders an der Balustrade, wo der Nikebegriff in den vielen Niken um die zwei- oder dreimal dargestellte Athena so stark zum Ausdruck kommt, daß Athena nur sie selbst zu sein, nicht nochmals als Nike betont zu werden braucht. Sehen wir also in der sitzenden Athena des Vasenbildes Abb. 4 eine wenn auch nur im allgemeinen maßgebende Kopie des Bildes, welches im Hekatompedon stand, und zwar wegen dessen was S. 44 über Endoios gesagt ward, lieber im zweiten als im ersten Hekatompedon, so ist Pheidias, der jenes, auch wenn es im J. 480 zerstört wurde, gekannt haben kann, doch mit seiner Parthenos in der Hauptsache zum ältesten *ξόανον* zurückgekehrt. Er verschmolz die kriegerische Natur, die in diesem vorwog, mit dem friedlichen Charakter des jüngeren Bildes zu wunderbarer Harmonie: Athena stand aufrecht, den Helm auf dem Haupte, mit ihrer ganzen reich und bedeutungsvoll geschmückten Rüstung, doch Schild und Lanze 'in Ruh'. Auch Nike, deren Kult damals bereits geordnet war, nimmt sie in sich auf und aus dem Urtempel den Drachen, dem statt des *χάσμα* und der sinnbildlichen *κίστη* der Schild zum Unterschlupf dient.

Wenn demnach das streitbare Bild das älteste nachweisbare und wie es auch nach den Schriftzeugnissen schien, wirklich das *ἀρχαῖον ἄγαλμα* ist, und wenn doch diese Erscheinungsform sowenig zum Wesen der im Urtempel verehrten Göttin paßt, wird da nicht die Frage gestattet sein, die sich auch jenen Versen der Ilias gegenüber aufdrängte, ob denn der Urtempel überhaupt von Anfang an ein Bild der Göttin enthielt? War nicht vielleicht nur ein Thron, ein Ruhebett darin, auf dem man die Göttin unsichtbar sich niederlassend dachte? Den alten *ὀκλαδίας*, den man dem Pausanias als ein Werk des Daidalos zeigte, dafür in Anspruch zu nehmen fällt mir nicht ein: er wie der *Μασιστίου θώραξ* und der *ἀκινάκης Μαρδονίου*, die in keinem Schatzinventar der Akropolis je genannt werden, obschon es sonst an Panzern, Säbeln und Stühlen nicht fehlt, möchten alte Schatzstücke, wie unten Inventar II 23 f., aber mit den historischen Namen erst später, neugierigen Reisenden zuliebe, in Verbindung gesetzt sein. Aber anknüpfend an Reichels oben S. 47 schon zurategezogenen Ausführungen, sei auf etwas hingewiesen, was von ihm übersehen ist, auf den spezifisch attischen

Gebrauch von ἕδος für das Götterbild und zwar gerade auch für das Bild der Polias. Daß das Wort eigentlich den Sitz bedeutet bedarf keines Beweises; daß es bei Attikern wie Aischylos, Sophokles, Xenophon, Isokrates, Lykurg und Nachahmern wie Dionysius (antiq. III, 69) ein Götterbild bedeutet, kann man nicht bestreiten. Man könnte nun meinen, der Bedeutungswechsel habe sich in solcher Weise vollzogen, daß in die Nennung des Sitzes der Sitzende, d. h. der Gott miteinbegriffen worden sei; und wenn das namentlich bei dem Bilde der Polias geschehen sei, so sei auch das ein Beweis dafür, daß sie doch ein Sitzbild sei. Aber weder ist solche Begriffserweiterung, daß die Nebensache, der Sitz, die Hauptsache, das Götterbild mitumfaßt habe, eine glaubhafte, noch werden damit die widersprechenden Zeugen, die uns die stehende Polias bewiesen, zum Schweigen gebracht. Diejenigen Throne und Ruhebetten dagegen, die im Heiligtum standen, damit die lebendige Gottheit sich ungesehen auf ihnen niederließe, müssen eine weit größere Heiligkeit gehabt haben als diejenigen, auf denen das Bild saß, und die nur ein untergeordneter Teil eben dieser Darstellung waren; denn jene waren ausschließlich und allein das sinnliche Substrat des Numen, wie sonst das Bild. War für sie ἕδος ein korrekter Ausdruck, so konnte dies Wort nun auch überhaupt das bezeichnen, worauf das Numen ruhte. Daß es im Tempel der Polias jemals ein ἕδος in jenem älteren Sinne, einen Sitz, auf dem die Göttin selbst sich niederließ, gegeben habe, läßt sich freilich nicht beweisen. In den Plynteriengebräuchen bei Plutarch Alcib. 34 δρῶσι δὲ τὰ ὄργια πραξιεργίδαι . . . ἀπόρρητα, τόν τε κόσμον (vgl. Aristoteles resp. Ath. XIV Ende τὴν θεὸν ἀπομιμησάμενον τῷ κόσμῳ) καθελόντες καὶ τὸ ἕδος παρακαλύψαντες, Xenophon hell. I, 4, 12 τοῦ ἕδους κατακεκαλυμμένου τῆς Ἀθηνᾶς kann man sich versucht fühlen, einen solchen Sitz der Göttin zu verstehen; doch sind eben dieselben Praxiergiden bei Hesychios die τὸ ἕδος τὸ ἀρχαῖον τῆς Ἀθηνᾶς ἀμφιεννύντες, und da können wir eben des letzten Verbums wegen nur das Bild verstehen, zumal es in der Urkunde CIA. I, 93, wo wiederholt die Praxiergidai genannt werden, heißt ἀμ]φιεννύωσιν τὸν πέπλον.

Mag man nun zugeben oder nicht zugeben, daß eben im Poliaskult die Begriffserweiterung des Wortes ἕδος vom Sitz der

Göttin zu ihrem Bilde und zum Götterbilde überhaupt sich vollzogen habe: wir können sogar noch weiter gehen und behaupten, daß es im alten Tempel ursprünglich weder Bild noch Sitz der Göttin gegeben haben kann, weil sie ja im Ölbaum gegenwärtig war, wie ihr *σύνναος* Erechtheus in der Erechtheïs als nie gesehener *δράκων,* auch sein Nachfolger oder Stellvertreter Poseidon nie in einem Bilde sondern nur durch Dreizackmal und *θάλασσα.* Wir glaubten ja zu erkennen, daß der *ναὸς Πανδρόσου* bei Pausanias, das Pandroseion der Bauurkunden, in dem Athena (S. 17) Pandrosos genannt wurde, im Neubau die älteste Cella der Göttin, im Urtempel ersetzt habe. Wir glaubten ferner zu erkennen, daß Pandrosos nicht ein Beiname der Athena, sondern der alte Kultusname der Göttin im Urtempel, mit der Athena erst später, wie Erechtheus mit Poseidon geglichen wurde. Der Name *Πάνδροσος* ist so durchsichtig wie *Ἀθήνη* dunkel. Ein Bild der Athena kann man unmöglich *πάνδροσος* genannt haben, ein sitzendes so wenig wie ein stehendes; den heiligen Ölbaum konnte man sehr wohl so nennen; der Name klingt sogar an einen andern desselben Ölbaums, die *πάγκυφος ἐλαία* (27,9 [1]) an. Allerdings, wird man sagen, nicht das Bild, sondern die Göttin selbst habe man *πάνδροσος* genannt. Auch so kommen wir von der gemeingültigen Athenagestalt weit ab: wir ahnen die durch viele Jahrhunderte hindurch sich vollziehende Entwickelung, von der A. Dieterich Mutter Erde S. 37 ff. in schweigendem Gegensatz zu E. Meyer AG. II 67 spricht, an deren Anfang Mutter Erde als Göttin, an deren Ende die klassische Athena steht. Besser noch als der Ölbaum konnte die Erde *πάνδροσος* heißen, vielleicht im Gegensatz zu *ἄγλαυρος,* welches ein andrer Kultname der Athena war (27,13): wir können nicht umhin, an die vom Himmelsgott betaute, befruchtete Erde zu denken.

Nehmen wir also *πάνδροσος* und *ἄγλαυρος* als zwei unterscheidende Beinamen der Göttin, die zu allen Zeiten in Athen schlechtweg auch 'die Göttin', *ἡ θεός* genannt wurde. Sie hieß ja dort auch gar nicht *Ἀθήνη* sondern *Ἀθηναία,* auch das also ein Beiname. Wollten wir freilich mit E. Meyer (Alte Gesch. II 73) davon *Ἀθηνᾶ* und die homerische *Ἀθήνη* herleiten, so müßten wir der Stadt Athen in uralter Zeit eine Bedeutung beilegen, welche die Geschichte Athens nicht weniger als Homer selbst verleugnet, und die Reste eines Königspalastes

nicht bezeugen können. In nicht geringere Schwierigkeit versetzt uns allerdings die entgegengesetzte Annahme von Wilamowitz und andern, gegen die Meyer S. 115 Einwendungen macht, nicht die Göttin habe von Athen ihren Namen, sondern Athen von der Göttin. Ich will demgegenüber nicht geltend machen, was sich oben zu ergeben schien, daß die Göttin des Urtempels gar nicht von Anfang an Athenaia geheißen habe, sondern Pandrosos; auch das nicht, daß die Athener sich dann doch jedenfalls im Kreise gedreht hätten, wenn sie erst die Stadt nach der Göttin Ἀθήνη, Ἀθῆναι nannten und dann wiederum die Göttin nach der Stadt Ἀθηναία. Wohl aber widerspricht jener Annahme der Entwickelungsgang des Kultus, der seinen Mittelpunkt auf der Akropolis, der alten Polis hat. Denn auch nach Wilamowitz war Poseidon-Erechtheus — er faßt den letzteren Namen als Beinamen des Poseidon — der ältere Gott in Athen, insbesondere auf der Akropolis, und erst langsam gewann Athena die Oberhand. Daß die Stadt Athen aber erst danach diesen Namen erhalten habe, kann man doch nicht glauben. Kann also weder die Stadt von der Göttin, noch diese von jener ihren Namen erhalten haben (außer eben Ἀθηναία von Ἀθῆναι), so bleibt nichts anderes übrig, als daß ἀθήνη etwas bedeutet habe, was sowohl der Stadt wie der Göttin zukommt, also beispielsweise die 'brennende' oder auch die 'leuchtende'. So konnte es eine Stadt Ἀθήνη oder Ἀθῆναι geben, deren Göttin, von den Umwohnern wohl eher als von den Einwohnern, die Göttin von Athenai genannt wurde, ohne daß die Pallas Athene der homerischen Sänger irgend etwas damit zu tun hatte. Als dann aber die homerischen Gedichte sich verbreiteten und auch in Athen bekannt wurden, da konnte es freilich nicht ausbleiben, daß die Athener ihre Göttin, die sie längst von den Umwohnern auch selbst die Ἀθηναία zu nennen gelernt hatten, mit der homerischen Tochter des Zeus zu gleichen anfingen. Das älteste, konkrete Denkmal dieser Angleichung scheint nun eben das alte Bild der Polias zu sein, das entstanden sein muß zu der Zeit, wo man überhaupt die alten steifen Xoana aufstellte, die uns die Vasenbilder als die ältesten Götterbilder immer stehend, nie sitzend, zeigen, ihren Ursprung aus dem Stamm, aus dem sie geschnitzt waren, noch deutlich offenbarend. Den angesetzten Armen — wie man auch dem Marmorstamm später noch die

Arme einzapfte — gab man die Attribute in die Hände, soweit man sie nicht dem Kopf zufügte, durch die das Bild erst charakterisiert wurde, jenen *κόσμος*, den man bei der Plynterienfeier dem Bilde der Polias abnahm, um es zum Meere (zum Bade?) zu führen. Diese Attribute waren (mit Ausnahme der Aigis?) nun eben die der homerischen Pallas Athena, die so fremdartig von der alten 'agrarischen' Athene abstechen, einerlei ob wir ein älteres friedliches, waffenlos sitzendes Athenabild voraussetzen oder nicht.

Um das Jahr 600, also um dieselbe Zeit, da das alte Hekatompedon I gegründet wurde, können wir das Eindringen dieser neuen Vorstellung von der Göttin Athens erkennen. Auf Solons Silbergeld erscheint der Kopf der Stadtgöttin behelmt und eulenartig oder männlich, jedenfalls drohend und kampfesmutig blickend. Es ist dieselbe, die Solon ganz homerisch in seinen *ὑποθῆκαι* 4,3 als Schirmerin seiner Stadt rühmt

τοίη γὰρ μεγάθυμος ἐπίσκοπος ὀβριμοπάτρη
Παλλὰς Ἀθηναίη χεῖρας ὕπερθεν ἔχει.

Um dieselbe Zeit wird die Geburt Athenas aus dem Haupte des Zeus ein beliebter Gegenstand der attischen Vasenmalerei. Diese Geburt aus Zeus ist in dieser Gestalt allerdings nicht homerisch, aber nur auf homerischer Grundlage kann sie ersonnen sein; von der alten Pandrosos sticht sie so kraß ab wie das Palladion. Mit diesem aber steht sie in engster Beziehung. Denn aus dem von Hephaistos — nur Euripides setzt statt seiner Prometheus — gespaltenem Haupte des Zeus springt Athena vollgerüstet, wie ein Palladion hervor; und das *διοπετές* ist ja das in gleicher Gestalt wie die lebendige Göttin vom „Zeus gefallene" Bild. Als Peisistratos zum erstenmal vertrieben nach Athen zurückkehrte, machte er sich in der bekannten Weise, die von Herodot I 60, dem Aristoteles (resp. Ath. XIV 4) nacherzählt, verspottete Superstition des Athenischen Volkes zu nutze. Ein stattliches Weib, man wußte sogar noch ihren Namen Phya, ließen sie *in voller Rüstung* auf einem Streitwagen mit Peisistratos neben ihr, wie etwa Diomedes *E* 835 oder Erichthonios (s. unten) zur Stadt fahren und dabei von Herolden ausrufen: Athena selber führe Peisistratos in ihre Burg. Also damals war den Athenern die gewappnete Athena auf dem Streitwagen, d. i. die homerische bereits die normale Erscheinung der Burg-

göttin. Endlich ist es ja wiederum Peisistratos, der die großen Panathenaen einführt, deren Hauptstück der Peplos war, in dem die Gigantomachie, darin Athena als Vorkämpferin erschien, eingewirkt war. Man nannte noch die ersten Meister der Zeichnung, den Akesas und seinen Sohn Helikon, deren Werke sprichwörtlich geworden waren (26, 36[2] und Michaelis' Parthenon S. 328). Im Giebel des Hekatompedon I sitzt Athena grade wie Zeus, der doch auch als Polieus stehend dargestellt war (*Arx* Tab. XXXV 2 nach Jahn, *nuove memorie d. Inst.* S. 3), und sie mußten sitzen, um in überragender Größe als olympische Götter zu erscheinen. Auch hier hatte sie in der Linken die Lanze, wie am Abbruch der Hand (Wiegand Taf. VIII 3) völlig unzweideutig zu erkennen ist. Schräg hält sie die Lanze, weil sie so länger sein konnte.

Im Zusammenhang mit diesen Bestrebungen, die Göttin zu homerisieren, entstanden auch die oben erörterten Eindichtungen in Ilias und Odyssee. Ich vermute also auf Grund all dieser zusammentreffenden Umstände — denn anders als vermutungsweise läßt sich darüber nicht sprechen — daß das Bild der Polias nicht lange vor dem Bau des Hekatompedon I auf Veranlassung derer, die den unvermeidlichen Ausgleich der altheimischen Polias mit der mächtig vordringenden nationalen homerischen Vorstellung von Pallas Athena besiegeln wollten, aus dem heiligen Holze des Ölbaums aber natürlich nicht der *πάγκυφος* angefertigt, dann aber, wie es bis in neue — oder da die Superstition, als treffliche Machtquelle genährt, nie ausstirbt — bis in neueste Zeiten üblich ist, durch Traumgesicht oder sonstige Eingebung an der Stelle gefunden wurde, wo es zuvor versteckt worden war. Es mochte dann erst im Urtempel untergestellt werden, gab aber vielleicht den gewünschten Anstoß zum Bau des ersten Hekatompedon, und wurde in diesem als Tempelbild aufgestellt; denn für ihn vermögen wir sonst keines nachzuweisen. Aus ihm wurde, als das Hekatompedon II erbaut, und darin, wie vermutet wurde, das sitzende Bild des Endoios aufgestellt wurde, das alte dann in den Urtempel zurückgebracht, um hier nun bald seinen relativ späten Ursprung und die alte Zeit, da die Athenaia noch nicht die nationale Athena war, sondern als Pandrosos im Ölbaum angeschaut, im Tempel-*ἕδος* vielleicht unsichtbar angebetet wurde, so ganz vergessen zu lassen.

IV. Erechtheus—Poseidon.

Wer war denn nun aber der Tempelgenosse der Göttin im Urtempel, Erechtheus? Die verbreitete Vorstellung vom „Korn-Erechtheus“ ist scharfsinnig und gelehrt von A. Mommsen zuerst in der Attischen Heortologie, dann in dieses Buches Neubearbeitung, 'Feste der Athena' aus- und an der Folge der Athenafeste durchgeführt. Sie geht von jenem pseudohomerischen *τέκε δὲ ζείδωρος ἄρουρα* (oben S. 7) und den Namen des Erichthonios und seiner Pflegerinnen aus. Es kann aber nicht entgehen, daß bei jener Durchführung des Gedankens das meiste hinzugetan, nicht aus der Überlieferung selbst gewonnen ist. Jene Erdgeburt ist nicht das Korn, sondern der Autochthone, für den das leicht übertragbare Saatkorn ein schlechtes Symbol wäre. Überdies ist der Autochthone bereits nicht mehr der Daemon, dem ein Kult dargebracht wird, sondern schon zum Heros und Menschen geworden. Den Ursprung des Erechtheus haben wir vielmehr zu suchen und sein Wesen zu erkennen an der heiligsten Stelle seines Kultes, die bei jener Deutung so völlig außer acht gelassen wird, bei dem vom Dreispitz gezeichneten Fels und dem stets damit verbundenen Brunnen. Gehen wir von dessen meistverbreiteter Auffassung aus.

Als Poseidon das Land in Besitz zu nehmen kam, erhob sich zwischen ihm und Athena, die gleiches Verlangen herbeiführte, ein Streit, der nun auf Grund der von beiden Bewerbern vorgebrachten Beweismittel *μαρτύρια* entschieden wird. Es ist unverkennbar, daß das attische Gerichtsverfahren für diese Fassung der Streitsage vorbildlich war. Die *μαρτύρια* selbst, deren legendarische Erklärung die Streitsage ist, der Ölbaum, durch einen Stoß ihrer Lanze von Athena hervorgerufen, der Salzbrunnen, die *θάλασσα* ebenso von Poseidon (man sieht, es sind die homerischen Götter) durch einen Stoß seines Dreizacks, befanden sich, wie Herodot bezeugte im *Ἐρεχθέος νηός*, d. h., wie wir oben (S. 13) verstehen lernten, dem alten Doppeltempel. Einstimmig werden sie von den antiken Schriftzeugnissen, die am vollständigsten[1]) Stephani (Compte-rendu für 1872 S. 64 AA. 3 ff.) zusammenstellte, genannt. In der Beurteilung der

1) Doch weit entfernt von Vollständigkeit. Es fehlen z. B. Plato, Critias 109 B, Menex. 237 C, Isocrates, Panathen. (XII) 193.

Zeugnisse ging der Petersburger Gelehrte freilich nicht minder fehl als in der Deutung des Parthenon-Giebels und der Vase von Kertsch, deren Veröffentlichung seine ganze Ausführung veranlaßte. Denn diesen beiden Darstellungen schob er eine Fassung der Streitsage unter, die überhaupt nicht eigentlich bezeugt, sondern nur ein Mißverständnis später Dichter-Erklärer ist. In Vergils Georg. IV 12 schafft Neptun das Roß (nach thessalischer Sage, Roscher 2823), Vs. 19 dann Minerva die Olive, ohne Wetteifer und ohne ausgesprochene Beziehung zur athenischen Streitsage, an die zu denken freilich nahe lag. wie auch Vergil daran gedacht haben wird, ohne indes seine Leser daran zu mahnen. Aus eigener Weisheit wiesen dann die Erklärer des Dichters, — doch nicht Probus — von denen wieder die *mythographi vaticani* abhängen, auf die athenische Sage hin. Ovid, *Metam.* VI 68 schildert allerdings den Götterstreit auf der Burg, aber in Bezug auf die Götterzeichen nicht abweichend. Denn wenn er statt des allgemein und in dem Kultusmale überlieferten Salzwassers vielmehr das Roß als Schöpfung und Zeichen des Neptun bieten wollte, konnte ihm nicht einfallen, es mit dem dichterischen *ferus* statt mit dem eigentlichen Namen *equus* zu nennen. Das war längst erkannt und die leichte Verschreibung, an welcher jene Vergilerklärer Anteil gehabt haben werden, durch Änderung von *ferum* in *fretum* gebessert. Von allen Schriftzeugnissen über die Streitsage ist nun freilich keines älter als das Herodoteische, es sei denn der aus Kratinos angeführte Vers (bei Suidas Διὸς ψῆφος 24, 24[1])

ἔνθα Διὸς μεγάλου θᾶκοι πεσσοί τε καλοῦνται.

Doch ist der Zusammenhang, in welchem dieser Vers stand, nicht bekannt. Er klingt orakelhaft, ähnlich den von Aristophanes den verspotteten Orakelpriestern oder anderen, wie Kleon und dem Wursthändler in den Mund gelegten Orakeln, und sollte wohl nur eine altheilige Stelle auf der Burg bezeichnen, ohne daß die Streitsage notwendig etwas damit zu tun hatte. Erst die Grammatiker suchten die Benennung dieser Stätte als Διός θᾶκοι und πεσσοί zu erklären und verfielen dabei auf den Götterstreit. Sie scheinen, um diese Beziehung deutlicher zu machen, für πεσσοί das Wort ψῆφος eingesetzt zu haben; denn Hesych gibt jenes als Lemma und bemerkt dazu τινὲς γράφουσι ψῆφος, und Suidas gibt schlechtweg dieses als das

zu erklärende Lemma. Es ist handgreiflich, daß der Erklärung und Beziehung auf den Götterstreit zu Liebe geändert wurde, daß eben *πεσσοί*, welches der Erklärung minder nahe lag, das echte ist, mithin die Erklärung in anderer Richtung zu suchen ist. Weist uns das echte *πεσσοί* doch auf weit ältere Vorstellungen vom höchsten Gott hin, als jenes Göttergericht. Ihn sucht Thetis A 498 und

> εὗρεν δ' εὐρύοπα Κρονίδην ἄτερ ἥμενον ἄλλων·
> ἀκροτάτῃ κορυφῇ πολυδειράδος Οὐλύμποιο.

Eben mit Bezug auf das Zwiegespräch mit Thetis macht ihm hernach Hera den Vorwurf der Alleinregierung A 541

> αἰεί τοι φίλον ἐστὶν ἐμεῦ ἀπονόσφιν ἐόντα
> κρυπτάδια φρονέοντα δικαζέμεν,

zu richten, d. h. zwischen Troern und Griechen (vgl. *O* 431). Nicht als Vorsitzer eines Gerichtshofes sondern allein pflegt Zeus auch auf dem Ida zu walten, das ist das Spiel der *πεσσοί*. So nennen die Danaiden (Aisch. Su. 13) ihren Vater den *πατὴρ βούλαρχος καὶ πεσσονομῶν*, Plato Leg. X 903 D den *τοῦ παντὸς ἐπιμελούμενος* einen *πεττευτής*, der jedem Menschen nach Art und Wesen seinen Platz gibt, wie bei Philo Mos. 1 *Τύχῃ ἄνω καὶ κάτω τἀνθρώπεια πεττεύει*. Vom Olymp auf den Ida, von da auf die Burg, so rückt der Höchste den Menschen näher. Auch auf der Akropolis — ehe noch Menschen da hausten? — haben wir uns den Gott, was Hera ärgert, allein die Geschicke lenkend zu denken. Auf den Götterstreit verfielen bei dem Kratinos-Wort nur gedankenlose Grammatiker. Das älteste Zeugnis vom Streit ist der Westgiebel des Parthenon, der nach allem, was über den Wandel des Athenaglaubens vom Urtempel zum Hekatompedon I und II und dann zum Parthenon gesagt wurde, als zuverlässiger Zeuge für Altväterglauben nicht gelten kann. Vor Apollodor und Eusebios dürfte er gleichwohl noch den Vorzug verdienen.[1] Je gemeingültiger gerade in späterer

---

1) Nach meiner letzten Auseinandersetzung über den Götterstreit (Wiener Stud. 1883 S. 42) fährt Robert (Preller, Griech. Myth.[4] I 202, 1) fort, Apollodors Darstellung III 14, 1 altattische Lokaltradition zu nennen, und Wilamowitz, Aristoteles II 35, 3 sagt, Eusebius II 26 Sch. gebe ihm recht: 'die Sage datiert so'. Nicht die Sage, sondern die daraus abgezogene und chronologisch geordnete Historie läßt Athena 18 Jahre nach Poseidon kommen und ihren Anspruch erheben. Die attische Lokaltradition bezeugt

Zeit die Streitsage wurde, desto mehr haben abseits von ihr bestehende Überlieferungen, je unvereinbarer mit ihr um so besser, ein Anrecht für Reste älteren Glaubens gehalten zu werden.

Usener, Götternamen 139, hat es wieder mit Recht betont, daß nicht Poseidon, sondern Erechtheus der ältere Inhaber des Kultes auf der Burg ist. Erechtheus ist mit nichten, wie man gewöhnlich unter dem beherrschenden Eindruck der homerischen Theologie versteht, ein Name oder Beiname des Poseidon. Nirgends führt dieser jenen Namen außer in Athen, und hier erst seit dem Ausgleich zwischen dem lokal-attischen Dämon und dem homerischen oder olympischen Nationalgott. Damit ein solcher Ausgleich, der in mancher Beziehung dem Ausgleich zwischen italisch-römischen und griechischen Göttern analog ist, erfolgen konnte, müssen ähnliche Züge in beider Wesen hervorgetreten sein, neben denen jedoch die abweichenden nur um so mehr ins Auge zu fassen sind: der Sohn der Erde, der nicht lediglich dem Autochthonentum zu lieb ersonnen ward, der schlangengestaltige wahrt sein eigenes Wesen, das ihn vom Poseidon hinlänglich unterscheidet. Die Vereinigung der beiden Namen *Ποσειδῶν Ἐρεχθεύς* ist bereits im fünften Jahrhundert (26, 27[2]) nachweisbar, und noch erheblich älter als die Weihin-

besser und viel früher Herodot VII 55 (mit dem Plato, Menex. 237 C, übereinkommt) und der Westgiebel des Parthenon. Läßt Apollodor erst Poseidon das Meer, dann Athena die Olive (natürlich als Wunder) hervorbringen und danach den Streit sich erheben, so erhebt sich dieser nach allen andern bei der Besitzergreifung des Landes und wird entschieden auf Grund der zu dem Zweck vollbrachten Zeichen. Das bedeutet Herodots *ἐρίσαντας μαρτύρια θέσθαι*, wo das Aoristpartizip genau so gebraucht ist, wie (überall und) besonders in der Platostelle *ἡ τῶν ἀμφισβητησάντων περὶ αὐτῆς θεῶν ἔρις τε καὶ κρίσις*. Denn da hier in *ἀμφισβ.* schon der Streit gegeben war, bedeutet *ἔρις* die *ἅμιλλα* der Zeichen: in Streit geraten, setzt jeder (wetteifernd) sein Zeichen, und danach wird entschieden. Im Parthenonsgiebel ist, obgleich auch Furtwängler, MW. 32 ff, es verkennt, nicht nur die *ἔρις* der Zeichen, sondern auch schon Athenas Sieg selbst — und wie hätte es Pheidias einfallen können, den unentschiedenen Streit darzustellen? — in der Zeichnung des verstümmelten Werkes nicht zu verkennen. In der triumphierend sich erhebenden Athena und dem vor ihrem Zeichen, dem Ölbaum, sich beugenden Poseidon war auch unmittelbar gegeben, daß, wie es ja die Logik solches Wettstreits verlangt, Poseidon zuerst, Athena zuletzt ihr Wunder vollbrachte.

schrift CIA. I 387 ist jedenfalls die attisch-schwarzfigurige Vase des Amasis im Pariser *Cabinet des médailles* (de Ridder 222, Wien. Vorlegeblätter 1899 T. III 2a) aus der Mitte des sechsten Jahrhunderts mit Athena und Poseidon auf der einen, Dionysos und Mänaden auf der anderen Seite. Denn die beiden Götter, die sich hier friedlich einander gegenüberstehen, Poseidon in langem Gewand, den Dreizack, Spitzen nach oben, ruhig vor sich auf den Boden stellend, Athena, in etwas modifiziertem Typus des Palladion, die Lanze in der halb erhobenen Rechten, die Linke gestikulierend erhoben, können nur als die nach dem Streit im Erechtheion vereinten verstanden werden, also Poseidon statt des Erechtheus. Beide identificiert auch schon Hesiod und nennt Poseidon statt Erechtheus, wenn Eustath p. 13, 44 Rom. (Rzach Fr. 124) richtig wiedergibt *ἦν δέ φασι Βούτης υἱὸς Ποσειδῶνος ὡς Ἡσίοδος ἐν καταλόγῳ*. Denn der eigentliche Vater des Butes ist Erechtheus. Aber daneben erhielt sich die Trennung *Ποσειδῶν καὶ Ἐρεχθεύς*. Am bedeutungsvollsten ist, was Pausanias von dem ersten der im Erechtheion genannten Altäre bezeugt *ἐφ' οὗ καὶ Ἐρεχθεῖ θύουσιν ἐκ του μαντεύματος*. Also das Orakel hatte gemahnt über dem neuen Gott des alten nicht zu vergessen.

Erechtheus Name haftet auch an dem Brunnen wie Apollodor bezeugt, indem er widerspruchsvoll sagt, daß Poseidon im Streit *κατὰ μέσην τὴν ἀκρόπολιν ἀνέφηνε θάλατταν ἣν νῦν Ἐρεχθηίδα καλοῦσιν*. Hier wies Rohde Psyche S. 119 den Weg, indem er in Frage und Antwort von Jon und Kreusa im Euripideischen Jon 281

Ιω. πατέρα δ' ἀληθῶς χάσμα σὸν κρύπτει χθονός;
Κρ. πληγαὶ τριαίνης ποντίου σφ' ἀπώλεσαν

das *χάσμα* als das *στόμιον* des Erechtheion erkannte und den darin hausenden Erechtheus den „Höhlengöttern“ Amphiaraos, Trophonios, Asklepios zuzählte. Wenn Jon bei Euripides weiter fragt

Μακραὶ δὲ χῶρός ἐστ' ἐκεῖ κεκλημένος;

so wird man sich kaum verleiten lassen, statt *ἐκεῖ* auf Athen oder die Akropolis, damals noch eins, zu beziehen, lieber das *χάσμα* auf dem Nordabhang der Akropolis, den man die *Μακραί* nannte, zu suchen (Arx *tab.* XXV y). Denn nirgendwo anders als im *στόμιον* des Erechtheion kann Erechtheus lebend oder

tot ursprünglich an seinem Platze gedacht werden. Ebenda, wo er in Schlangengestalt hauste, muß der zum sterblichen König gewordene begraben geglaubt sein. Es beginnt klar zu werden, daß das *στόμιον* für Erechtheus und Poseidon je eine andere Bedeutung, ein anderes *αἴτιον* hatte.

Ausführlicher als im Jon muß das Ende des *Königs* Erechtheus in der nach ihm benannten und für gleichzeitig gehaltenen Tragödie desselben Dichters geschildert worden sein. Hier trat Erechtheus als Verfechter des Athenakultes gegenüber dem Poseidon-Sohne Eumolpos auf, dessen Jugend (vgl. fr. 351) frei nach derjenigen seines Gegners erdichtet zu sein scheint: heimlich geboren, hatte ihn seine Mutter *ἵνα μὴ γένηται καταφανής* in die Tiefe (des Meeres) *ἐς βύθον* geworfen. Die berühmten Verse, in denen sich die Vaterlandsliebe der Erechtheusgattin Praxithea ausspricht (fr. 362, V. 44) lassen erraten, was anderweitige Überlieferung, Schol. Eurip. Phoen. 855, Isokrates Panathenaikos XII 193 (*Εὔμολπος*) *ἠμφισβήτησεν Ἐρεχθεῖ τῆς πόλεως, φάσκων Ποσειδῶ πρότερον Ἀθηνᾶς καταλαβεῖν αὐτήν* bestätigt, daß die Voraussetzung des Stückes der Götterstreit und die frühere Zurückweisung des Poseidon ist. Ja, es ist kaum möglich bei jenen Worten Praxitheas — gerade diese Verse zitiert Stephani a. a. O. nicht —

οὐκ ἔσθ᾽ ἑκούσης τῆς ἐμῆς ψυχῆς ἄτερ
προγόνων παλαιὰ θέσμι᾽ ὅστις ἐκβαλεῖ

der Vorfahren alte Satzungen anders als von der Entscheidung für Athena, wider Poseidon zu verstehen. Denn diese Satzungen ungültig machen hieß, wie das folgende zeigt, statt des Ölbaums und der goldenen Gorgo (Aigis) den Dreizack aufrichten, statt Athena Poseidon die Stadt verleihn.

Tatsächlich wird die Abstimmung über den Götterstreit nicht allein von den ältesten, sondern von allen Zeugen, ausgenommen Apollodor und Ovid, den Athenern zugeschrieben, die natürlich auf göttliches Geheiß ihre Stimmen abgeben. Selbst wer zuerst jene von Kratinos bezeugte volkstümliche Benennung einer Stätte auf der Burg als *Διὸς θᾶκοι* und *πεσσοί* auf den Götterstreit bezog, dachte nicht die Götter, sondern die Menschen abstimmend, wofern man nur was Hesychios zu jenen Worten überliefert nicht willkürlich ändert *φασὶ δὲ ἐν τῇ τῶν Ἀθηναίων διαψηφίσει ὅτε ἠμφισβήτει Ἀθηνᾶ καὶ Ποσειδῶν τὴν Ἀθηνᾶν*

Διὸς δεηθῆναι ὑπὲρ αὐτῆς τὴν ψῆφον ἐνεγκεῖν καὶ ὑποσχέσθαι ἀντὶ τούτου τὸ τοῦ Διὸς Πολιέως ἱερεῖον πρῶτον θύεσθαι ἐπὶ βωμοῦ (s. die Änderungsvorschläge von Jahn und Michaelis Arx 24, 24[1]). Wie bei dem Rechtsstreit der Erinyen wider Orest, so haben auch bei dem Streit von Poseidon und Athena nicht eigentlich Menschen über die Götter entschieden, da sich gleiche Stimmenzahl für jede der beiden Parteien ergab, so daß die Stimme *(ψῆφος)* des Vorsitzenden, hier auf der Burg des Zeus, wie dort auf dem Areopag der Athena, den Ausschlag gab. Das ist der unzweideutige Sinn jener Worte des Hesychios; denn das *ἱερεῖον* war eben (s. unten) wirklich die reichlichere Opfergabe einer jüngeren Zeit anstatt der einfacheren der Vorzeit. Der Witz eines Atheners (Komikers?) hatte die prozessualische Form des Götterstreits sogar bis zu dieser Bestechung des Oberrichters getrieben.

Genug, im Streit des Erechtheus mit Eumolpos wiederholt sich, in menschliche Sphäre herabgezogen, der Götterstreit mit gleichem Ausgang: Erechtheus siegt, aber der Zorn des Poseidon, der zu sehr im Wesen des stürmischen Meeresherrn liegt, als daß er nicht bei den verschiedenen Versionen der Sage zum Vorschein kommen sollte, vernichtete ihn und sein Haus *Ἐρεχθεὺς μὲν ἀνεῖλεν Εὔμολπον, Ποσειδῶνος δὲ καὶ τὸν Ἐρεχθέα καὶ τὴν οἰκίαν αὐτοῦ καταλύσαντος* usw. (Apollodor III 204). Daß der Tod des Erechtheus im Stücke erfolgte, darf man daraus schließen, daß er, der König selbst in Voraussicht seines Todes seinen Sohn ermahnt (fr. 364). Hier wird also sein im Jon kurz angedeutetes Ende, wenn auch nur im Epilog, etwas ausführlicher berichtet worden sein.

Wie Poseidon den Erechtheus vernichtete, sagen uns die zwei Verse aus dem Jon: der Gott schmetterte den König, dessen Haus ja bei den Zeichen der *μαρτύρια* stand, mit seinem Dreizack in das *χάσμα* hinab. Darum stand beim Tempel der Polias die Gruppe der *ἀγάλματα μεγάλα, διεστῶτες ἄνδρες ἐς μάχην*, nach Pausanias 27,4 *πρὸς τῷ ναῷ τῆς Ἀθηνᾶς*, d. i. Erechtheus im Kampfe mit Eumolpos, den freilich Pausanias lieber Immarados genannt wissen will. Wäre dies 'der Erechtheus' des Myron, so wäre die Gruppe freilich wohl älter als das Drama des Euripides. Doch Pausanias, der IX 30,1 den 'Erechtheus' das schönste Werk des Myron nennt, hätte hier,

angesichts des Werkes selbst, den Meister wohl kaum verschwiegen. Der Erechtheus, als Einzelstatue genannt, wird eher unter den Eponymen zu suchen sein, die, so wie man sie in nachpersischer Zeit sah, in kimonischen Tagen (Curtius, Stadtgesch. v. Ath. 117) aufgestellt sein müssen. Jene Gruppe des kämpfenden Erechtheus verstehen wir also lieber als Denkmal des von Euripides verherrlichten Patriotismus.

Wenn nun aber das Ende des Euripideischen Erechtheus sein Untergang im *χάσμα* war, und die Voraussetzung des Dramas der Götterstreit mit den beiden *μαρτύρια,* sollen wir da annehmen, daß in der Voraussetzung des Dramas, also etwa im Prolog, dasselbe *χάσμα* auch schon in der anderen Bedeutung als Salzwasserbrunnen seine Rolle gespielt habe? Unbedingt notwendig wäre es nicht; denn wie Athena den Ölbaum, so konnte Poseidon seinen Dreizack als Wahrzeichen auf der Burg aufgepflanzt haben. In den Worten der Praxithea fr. 362,47 wird ja wirklich nicht der Salzbrunnen, sondern die *τρίαινα ὀρθὴ στᾶσα* dem Ölbaum Athenas als Kultobjekt gegenübergestellt. Auf diese Weise würden das *χάσμα* als Wohnstätte oder Grab des Erechtheus und das Dreizackmal als *σημεῖον* des Poseidon mehr als deutlich von einander unterschieden, eine Scheidung, die dann erst mit der allmählichen Verschmelzung des Erechtheus mit Poseidon aufgehoben worden wäre. Nehmen wir indessen selbst an, daß Euripides nicht anders gekonnt habe als, wie Pheidias und Herodot, dem Poseidon schon beides, Dreizackmal und Brunnen zuzuschreiben, so wird das Nebeneinander zweier Aitia für die beiden so dicht bei einander liegenden Naturmale des Burgfelsens nur noch auffälliger: mit seinem Dreizack trifft Poseidon den Fels, wovon die drei Löcher (s. unten S. 68) bleiben und lockt das Seewasser aus dem Gestein, und mit derselben Waffe schlägt er hernach den Erechtheus in das *στόμιον*, worin das Salzwasser rauscht, hinein. Zum Greifen deutlich ist, daß die zwei Schläge mit dem Dreizack nicht zusammenpassen, sondern eine Doppelung sind, eine Folge der Verbindung des Erechtheus mit Poseidon: die Doppelung Erechtheus-Poseidon zieht die andere des Erechtheus-*χάσμα* und der Poseidon-*θάλασσα* nach sich. Gehört Erechtheus ursprünglich ins *χάσμα,* so kann er nicht erst durch Poseidon hineingeschlagen sein. Ist dies allem Anschein nach von

Euripides erdichtet, so war doch die Voraussetzung dieser Dichtung, daß Erechtheus im *χάσμα* verborgen sei. Also nur wie er hineingeriet, d. i. eben das *αἴτιον*, erdichtete der athenische Tragiker, dem Erechtheus als Vater der Kreusa, als Sohn des Erichthonios ein menschlicher König geworden war.

Zunächst sei nur noch ein anderes Zeugnis für Erechtheus im *χάσμα* zur Geltung gebracht. Erichthonios, derselbe wie Erechtheus, Sohn der Erde, wird, kaum geboren, in einer *κίστη*, *κίβωτος*, (AA. 11, und 27,13) einem *τεῦχος* bei Euripides (Jon 273) verborgen und so den Kekropstöchtern übergeben, mit dem Verbot ja nicht den Kasten zu öffnen und das Verborgene zu schauen. Leicht erkennt man, wie unlängst Jane Harrison, *myths and monuments of ancient Athens* S. XXXIII aussprach, und lange vorher z. B. O. Müller (s. S. 48), Welcker, Griech. Götterlehre II 289, III 105 andeutete, daß die Dichtung vom Verbot in den Kasten zu blicken, und von der Übertretung des Verbots durch zwei der Jungfrauen, die ihre Schuld mit Raserei und tödlichem Sturz von der Burg büßen, ein warnendes *αἴτιον* der Errephorie ist. Diese ist (27, 15) die Schlußhandlung des Erre- oder Arrephorendienstes, bei welcher zwei Mädchen, die längere Zeit im Dienste der Göttin beim Tempel gehaust hatten, Dinge, die sie nicht schauen durften, ebenfalls *ἐν κίσταις* nach Schol. Lysistr. 604, von der Athena-Priesterin auf den Kopf gelegt bekamen, um sie hinab von der Burg zu tragen und andere zum Ersatz wieder heraufzubringen. Was in den Arrephoren-Kisten verborgen war, brauchen wir nicht zu erraten; denn nicht sie sind eine Nachahmung der Erichthonioskiste, sondern diese hat von jenen Gestalt und Namen bekommen. Die Gleichung mit dem Arrephorenbrauch beruht abgesehen davon, daß aus den alten Kultnamen der Göttin Pandrosos Aglauros, zu denen aus dem Errephorennamen der dritte Erse hinzugedichtet wurde, Dienerinnen der Göttin geworden waren (27,12 f.), hauptsächlich eben auf der Verborgenheit des anvertrauten Pfandes. Das, worin der Dämon Erichthonios wirklich verborgen geglaubt wurde, kann offenbar niemals etwas anderes als das *χάσμα* oder *στόμιον* gewesen sein, und hatte dieses *φρέαρ*, wie man angenommen hat, wirklich die Form einer Brunnenmündung, eines *περιστόμιον*, *puteal*, so leuchtet um so mehr ein, wie nahe die Gleichung mit der *κίστη* lag.

Hier drängt sich die Frage auf, ob nicht auch in dem was Amelesagoras (AA. 11) weiter vom Erichthonius in der Kiste erzählt, durch spätere Entstellung hindurch eine ältere Sagenfassung sich erkennen lasse. Athena soll, so heißt es, derweil sie den Erichthonios in der Hut der Kekropiden wohl geborgen glaubte, nach Pallene geeilt sein von dort ein *ὄρος* zu holen, *ἵνα ἔρυμα πρὸ τῆς ἀκροπόλεως ποιήσῃ*, d. h. um die schwache Westseite der Burg damit zu sperren. Vor Schreck über die unliebsame Meldung der Krähe vom Ungehorsam der Mädchen und daß Erichthonios *ἐν φανερῷ*, hatte sie das *ὄρος* fallen lassen, das als Lykabettos noch da liege. Die Nutzanwendung für die Errephoren ließ in der Geschichte das Verbot die Kiste zu öffnen betonen Wie sie aber geöffnet ist, erschrickt Athena nicht über den Ungehorsam ihrer Dienerinnen und die Übertretung ihres Verbots, sondern über die tatsächliche Folge, daß Erichthonios, der verborgen war, ans Licht gekommen war. Man muß also doch denken, daß er verborgen sein sollte, was im Zusammenhang der Geschichte die Amelesagoras von seiner Erzeugung und Geburt erzählt, auch ebenso verständlich ist wie daß die Mutter des Eumolpos in der dem Erichthonios nachgedichteten Geschichte des Euripides (oben S. 66) ihren Sohn vom Poseidon nicht *καταφανής* werden lassen wollte, so wie Hera den Hephaistos Σ 396. Die Motivierung bei Amelesagoras mögen wir gerne preisgeben, nicht so den ganz anders anmutenden Zug von dem herbeigeholten Berg, Wie klein nimmt sich daneben *ν* 370 aus, wo Pallas Athena, nachdem sie die Schätze des Odysseus im *σπέος* geborgen *λίθον δ' ἐπέθηκε θύρῃσιν*. Bekommt denn nicht das Tun Athenas, die den Mädchen den Erichthonios im Kasten mit dem Verbot, ihn nicht zu öffnen bis sie wiederkäme gibt *μὴ ἀνοίγειν τὴν κίστην ἕως ἂν αὐτὴ ἔλθῃ*, und die dann fortgeht, den Felsen zu holen, erst dann Sinn und begreiflichen Zusammenhang, wenn die Göttin den Felsen holen wollte — um die Kiste, d. h. (ohne Beziehung auf die Arrephoren) das *χάσμα* damit fest und für immer zu schließen? Das Motiv der Burgbefestigung ist ein pragmatisches, das mit der Sage und dem Kult des Erichthonios nichts zu tun hat. So ergäbe sich allerdings ein völlig anderes Verhalten der Athena zum Erechtheus als in B 546 (oben S. 7). Wie jung indessen dieses ist, wie wenig

dem wirklichen Verhältnis beider Götter im Urtempel gemäß, von denen Athena nicht die ältere und frühere am Platz ist, darf als bekannt vorausgesetzt werden. Als Analogien dürfen die nicht alle gleich ursprünglichen Dichtungen von Gaia und Uranos, von Rhea und Kronos, von Hera und Zeus angeführt werden. Im ersten Fall, des Uranos und der Gaia, scheint die Sache umgekehrt zu liegen, denn Uranos ist es, der mit den Kindern der Gaia dasselbe tat, was Athena, wenn wir recht verstanden dem Erechtheus bereiten wollte (Hesiod Theog. 156)

τῶν μὲν ὅπως τις πρῶτα γένοιτο
πάντας ἀποκρύπτασκε, καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίεσκε.

Doch zuletzt wird Uranos von Gaia — die Art ist freilich verschieden — unschädlich gemacht. Im zweiten wird Kronos mit den Titenes *ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης* (V 717) gefesselt; im dritten wollen Hera Poseidon und Athena Zeus fesseln A 399. Durch die ganze griechische Mythologie geht ein männerfeindlicher Zug des weiblichen Wesens, als Widerspiel der Liebesverbindung, das sich bei einzelnen, wie eben Athena, zu spröder Jungfräulichkeit ausgestaltet. Es ist als wäre in der späten Streitsage von Athena und Poseidon noch ein Rest davon erhalten. Genug, die Sage vom Erichthonios in der Kiste läßt uns ahnen, daß Athena und Erechtheus und ihr Verhältnis in B 546 uns keineswegs in ursprünglicher Gestalt überliefert sind, und das wird sich bald noch weiter offenbaren.

Das *χάσμα* oder *στόμιον* also, das in dieser Legende zur Kiste wurde, galt im älteren Kultus als Wohnsitz des göttlichen, als Grab des vermenschlichten Erechtheus und im jüngeren als Brunnen des Poseidon, und mit dem Aufkommen der neuen Vorstellung war die ältere keineswegs beseitigt. Wie aber verhielt sich zu beiden der Schlag mit dem Dreizack und seine heute noch so deutliche Spur auf dem Felsen, dieses Naturmal (vgl. Michaelis, Jahrbuch 1902, S. 82,2 und 4 gegen Nilsons Einfall im *Journ. of hell. Stud.* 1901 S. 325), an dem sich Glaube und Kult von Erechtheus natürlich nicht gebildet, sondern angeheftet haben? Einmal, in der späteren Auffassung, öffnet er dem Salzwasser seinen Weg von unten nach oben, das andere Mal, in der älteren, dem Erechtheus den Weg von oben nach unten. Daß beidemal Poseidon es ist, der den Fels mit dem Dreizack schlägt, kann nicht das ursprüngliche sein;

es ist vielmehr ohne Zweifel erst eine Folge von Poseidons Eindringen in das Erechtheion, wo er nicht von Aufang an zuhause war. Welchen Sinn, welche Erklärung fand das Mal denn aber im Erechtheus-Glauben? Zweifelsohne war nicht die letzte Anregung Erechtheus mit Poseidon zu gleichen in dem Namen gegeben, der von *ἐρέχθω,* der Wurzel *ερεικ* 'reißen schlagen' nicht zu trennen ist. Den 'Erdaufreißer' erklärt den Namen Usener a. a. O., mit dem jedoch dabei an den 'Schollenbrecher' und 'Pflüger' zu denken, wenig Anlaß ist, da der Name hier an einem Spalt im nackten Burgfelsen haftet. Hier weist uns die jüngst entdeckte, in dem Dach der Nordhalle über dem Felsmal von Anfang an gelassene Öffnung den Weg. Der Dreispitz, der den Felsen schlug, war nicht der Dreizack des Meerbeherrschers, wie er gewöhnlich verstanden wird, sondern der Blitz[1]), der aus der Höhe kam und in den Felsen, wie man denken mochte, in die Tiefe fuhr. Als Dörpfeld (Athen. Mitteil. 1902, S. 467) von der merkwürdigen Entdeckung des griechischen Architekten Balanos Mitteilung machte, erinnerte er sogleich an römische und griechische, sicherlich in hohes Altertum hinaufreichende Analogien. So das Loch im Dach des Juppiter Capitolinus über dem Terminus (Ovid Fast. II 671); ein ebensolches im Tempel des *Dius Fidius* (Varro l. l. V 66); ferner die Tatsache, daß die *templa* des *Juppiter Fulgur* nach Vitruv I 2,5, desgleichen die Blitzmale, *bidentalia* nicht unter einem Dach sein durften, sondern freien Himmel über sich haben mußten, ein Brauch der seine Erklärung in sich selbst trägt. Auch bei dem *Dius Fidius* beruhte das offene Dach auf seiner Blitznatur (vgl. Wissowa Rel. u. Cult. d. Röm. S. 121). Wie die *bidentalia* der Römer (Wissowa S. 107) Gräber des Blitzes waren, dessen Bahn hier unten endete, dessen Feuer hier erlosch, die, mit einem *puteal*, d. i. einer Brunneneinfassung, eingefaßt, zu betreten *calcare* nicht erlaubt war (Schol. Persius II 26 f.), so erklärt den gleichen griechischen Brauch und Namen Pollux IX 41, mit dem Hesychios, das Etym. M., *ἐνηλύσια,* Suidas *ἠλύσια* wesentlich übereinstimmendes geben *ἐνηλύσια, οὕτως ὠνομάζετο εἰς ἃ κατασκήψειε βέλος ἐξ οὐρανοῦ ὃ καὶ*

[1]) Das sah auch Usener, Keraunos (Rh. Mus. 1905 LX 23). Doch gleicht er nur Blitz und Dreizack, Poseidon Zeus, ohne für Erechtheus zu zu folgern.

ἐνσκῆψαι καὶ ἐγκατασκῆψαι καὶ κατελθεῖν ἔλεγον, καὶ τὸν Δία τὸν ἐπ' αὐτῷ καταιβάτην· περιειρχθέντα δὲ τὰ ἐνηλύσια ἄψαυστα ἀνεῖτο. Ein Beispiel liefert Pausanias V 14,8, den Altar des Kataibates am großen Zeus-Altar *τοῦ δὲ Καταιβάτου Διὸς προβέβληται μὲν πανταχοῦ πρὸ τοῦ βωμοῦ φράγμα.* Vom großen Altar scheint das Blitzmal in den Tempel übertragen zu sein, in dem, vermutlich irgendwo vor dem Bilde Gottes, eine eherne Hydria die Stelle bezeichnete, wo ein Blitz herabgefahren sein sollte, das von Pheidias erbetene Zeichen, daß sein Werk dem Gotte wohlgefällig sei, *αὐτίκα*, d. h. nach dem Gebet des Künstlers, *δ' ἐς τοῦτο τοῦ ἐδάφους κατασκῆψαι κεραυνόν φασιν ἔνθα ὑδρία καὶ ἐς ἐμὲ ἐπίθημα ἦν ἡ χαλκῆ*, Paus. V 11, 4. Also ein *μαρτύριον* des Gottes, wie das im Erechtheion — Pausanias sagt *τὸν θεὸν μάρτυρα γενέσθαι.* Wo ein Blitz hereingefahren sein sollte, müsse auch eine Öffnung im Dache sein, folgerte man richtig; nur das Hypaithron und die Hypaethraltempel, die man ersann, haben sich nicht bewährt. Die Nordhalle des Erechtheion zeigt uns jetzt, wie eine solche Öffnung in Dach und Decke beschaffen war. Verschweigt Pausanias sie hier, brauchte er sie auch dort nicht zu erwähnen. Die Hydria, die korrekt keinen Boden haben durfte, etwa wie die großen Epithema-Vasen beim Dipylon, muss wohl sepulkral verstanden werden, wie die von E. Fölzer, Hydria S. 15, gesammelten Beispiele. Sie erinnert so an das römische *puteal* und *fulgur conditum.*

Um Erechtheus als den im Blitz in die Erde herabgefahrenen Gott glaubhafter zu finden, folgen wir noch ein wenig der genialen Führung Rohdes, der freilich selbst aller Natursymbolik abhold ist (vgl. S. 114,1; 123), daher auf die letzte Erklärung verzichtet, die doch hier ungesucht sich darbietet. Er erinnerte daran, daß nach Hygin Fab. 46 Erechtheus nicht durch Poseidons Dreizack, sondern auf dessen Bitte von Zeus — wodurch nun gar der dritte Gott ins Spiel kommt — mit dem Blitz erschlagen ward *ab Jove, Neptuni rogatu fulmine est ictus.* 'Das ist eine andere Art der Entrückung' sagt Rohde S. 127,4. Die Entrückung werden wir ganz wörtlich verstehen, wenn wir andere Dämonen vergleichen, die Rohde alle bei seinen Höhlengöttern behandelt hat, *Amphiaraos* den Held und Seher, *Trophonios* und *Asklepios,* die Heilgötter.

Amphiaraos, in Oropos verehrt, den man längst als unter-

weltlichen Gott erkannte, fährt lebend mit Roß und Wagen in die Erde, die Zeus mit seinem Blitz gespalten bei Pindar Nem. IX 56

ὁ δ' Ἀμφιάρῃ σχίσσεν κεραυνῷ παμβίᾳ
Ζεὺς τὰν βαθύστερνον χθόνα κρύψεν δ' ἅμ' ἵπποις

Am Wege von Potniai, dessen Brunnen Rosse rasend machen sollte, sah Pausanias IX 8,2 gleich rechts vom Wege einen kleinen Peribolos mit Säulen darin: das ist eben eines jener Blitzmale; und hier sollte die Erde sich aufgetan haben Amphiaraos aufzunehmen: *περίβολος οὐ μέγας καὶ κίονες ἐν αὐτῷ· διαστῆναι δὲ Ἀμφιαράῳ τὴν γῆν ταύτῃ νομίζουσιν ἐπιλέγοντες καὶ τάδε ἔτι, μήτε ὄρνιθας ἐπὶ τῶν κιόνων καθίζεσθαι τούτων μήτε πόαν τὴν ἐνταῦθα μήτε ἥμερον ζῷον μήτε τῶν ἀγρίων νέμεσθαι.* Also eine vom Blitz gezeichnete Stätte, durch eine Umfassung zum *ἄβατον* gemacht: hier nicht ein Loch im Dach, sondern Säulen ohne Dach, da sich die Vögel direkt auf die Säulen, bezw. ihr Gebälk setzen könnten. Von solcher Vogelscheu werden wir andere Beispiele alsbald zu vergleichen haben, ein überraschendes wiederum im Erechtheion.

Auch *Asklepios* wird von Zeus mit dem Blitzstrahl getroffen, und seine chthonische Natur offenbart sich wie bei Erechtheus in der Schlange, die nicht nur, wie in seinen Statuen zu sehen, seine Begleiterin, sondern seine eigene Erscheinungsform ist. Als Schlange kam er nach Sikyon auf einem Wagen (Paus. II 10,3), nach Epidauros Limera auf einem Schiffe III 23, 4, wie im J. 291 v. C. nach Rom, um kaum angekommen, sofort in die Erde zu schlüpfen, an welcher Stelle in Epidauros dann sein Tempel erbaut wurde, *ἐξέφυγεν ἐκ τῆς νεὼς ὁ δράκων, ἐκφυγὼν δὲ οὐ πόρρω κατέδυ θαλάσσης .... καὶ ἔνθα κατέδυ ὁ δράκων βωμοί τέ εἰσιν Ἀσκληπιοῦ* usw. Die Ankunft in Rom, den als Schlange aus dem Schiffe gleitenden Asklepios zeigen uns römische Münzen; ein Relief denselben als Schlange aus dem Erdboden sich emporreckend, um sein Opfer zu verzehren (Röm. Mitteil. 1886, S. 168, Taf. IX, vgl. 1900, S. 352). Nach diesen Beispielen setzte A. Körte (Athen. Mitteil. 1896, S. 314 f.) einen ähnlichen Vorgang auch in (einer Lücke) der Urkunde CIA. II 1645 voraus. Im Asklepieion unter der athenischen Burg, wo Totenfeiern stattfanden, gab es ein *χάσμα* oder einen *βόθρος*, eine Grube, die

von vier Säulen umstanden war, deren Dach Koehler, Athen. Mitteil. 1877, S. 255, mit einer Öffnung versehen dachte; vielleicht entbehrte es des Daches gänzlich wie die Säulen bei Potniai.

Bei *Trophonios* scheint, wie er selbst sich verdoppelt oder gar verdreifacht hatte als Agamedes und Eubulos, so auch das heilige Lokal verdreifacht zu sein. Auch ihm tat sich, damit er wir wissen nicht welcher Not entrönne, die Erde auf, ihn aufzunehmen, da wo im Hain von Lebadea *βόθρος τε Ἀγαμήδους καλούμενος καὶ πρὸς αὐτῷ στήλη* (eine Grabstele? vgl. Paus. IX 37.3 und die Inschrift die Ulrichs Reisen u. Forsch. I, S. 169, *Εὐβούλου* las). Außerdem eben dort das *σπήλαιον* wo die *πηγαὶ* des Herkynaflusses sind, und die Bilder des Trophonios und der Herkyna mit von Schlangeu umwundenen Stäben standen. Drittens wo man den Gott zu hören und gar (als Schlange) zu schauen sich versprechen mochte (Rohde, S. 112,2) ist das nach uralter Bauweise konstruierte *χάσμα*.

Alle diese drei Unterirdischen wurden auch Zeus genannt: Zeus-Amphiaraos, Zeus-Asklepios, Zeus-Trophonios, und dies besser zu würdigen dient die von Rohde S. 119 herangezogene altkretische Sage von Zeus' Kult in zwei Höhlen, in deren einer er geboren, in deren anderer er begraben (Rohde S. 120) sein und Rat, d. i. soviel wie Orakel erteilt haben sollte. Seine Weihegaben wurden nach Theophrast h. pl. III 3,4 *ἐν τῷ στομίῳ τοῦ ἄντρου* angebracht, wo solche hochaltertümlich in neueren Zeiten wieder aufgefunden sind. Von Fabricius in den Athen. Mitteil. 1886 S. 135 von Halbherr und Orsi im *Museo di antichità classica* II, III herausgegeben, bilden sie einen Schatz des wunderreichen Museums von Candia.

Daß nun auch Erechtheus Zeus gewesen sei oder geheißen habe wird man mit Lykophron 158 nicht belegen wollen; denn sicherlich hatten nicht die Recht, welche an dieser Stelle Zeus als den verstanden, der Pelops aussandte, sondern die den Erechtheus nur in üblichem Versteckenspielen statt Poseidons genannt sein ließen. Kaum möchte man auch darauf Wert legen, daß alte Erklärer überhaupt die Gleichung des Erechtheus mit Zeus für möglich hielten. Uns freilich kann auch die früh in Athen herrschend gewordene Gleichung des Erechtheus mit Poseidon nicht abhalten zu fragen, ob er nicht richtiger mit

Zeus geglichen wäre. Usener hat in seinen geistvollen Sintflutsagen unter den vielen mythischen Auffassungen des Sonnengotts als eines neugeborenen Kindes im schwimmenden Kasten, im Becher usw. auch den Erichthonios in der Kiste eingereiht, mit Unrecht, da, wie wir gesehen haben, die Kiste in sehr durchsichtiger Aitiologie aus dem Errephorenbrauch für einen ganz andersartigen Gewahrsam des Erechtheus eingesetzt ist. Und doch läge es ja nicht so fern nach Art der Sonne, die bald über der Erde hoch am Himmel steht, bald unterirdisch ihren Weg zu gehen scheint, auch Selene, Hekate, Zeus im Olymp und wieder bei den Äthiopen zu verstehen. Es ist in der Überlieferung gegebene, unmittelbar ausgesprochene 'Allegorie', daß der vom Himmel herab*gefahrene* Blitz *Ζεὺς κεραυνός, Juppiter Fulgur, Ζεὺς καταιβάτης* ist. Wie Zeus in Θ 41 zwischen Himmel und Erde hinabfährt auf die Erde in sein Heiligtum, selbst in Gold gekleidet, mit goldener Geißel die goldhaarigen Rosse peitschend, ist der poetisch angeschaute Kataibates kaum zu verkennen. Als Kataibates grüßte athenische Schmeichelei den Demetrios (Plut. 10) und errichtete einen Altar *Δημητρίου καταιβάτου*, die Stätte heiligsprechend wo er vom Wagen stieg, *τὸν τόπον ὅπου πρῶτον ἀπέβη τοῦ ἅρματος καθιερώσαντες*. Der Mensch konnte freilich nicht mit dem Wagen aus der Luft, sondern nur vom Wagen auf die Erde herabsteigen. Geheiligt wurde die Stätte wie jede auch vom Blitz getroffene, wie alles vom Blitz, dem göttlichen berührte jeder anderen Berührung entzogen wurde, von Mensch und Tier gemieden. Selbst den Leichen der *διόβλητοι* blieben Hunde und Vögel fern, was bei Plutarch Sympos. IV 2,3 physikalisch erklärt wird.

Es ist also kaum Mythendeutung, wenn wir Zeus-Amphiaraos jetzt sich selber mit oder in dem Blitze den Weg in die Tiefe bahnend verstehen. Als für den Blitzgott der allgemein-gültige Name des Zeus dort wo man Amphiaraos verehrte eingedrungen war, verteilte sich auf zwei, was früher eines Einzigen Tun war: Zeus spaltet mit dem Blitz die Erde, und Amphiaraos fährt durch den Spalt hinab. Dasselbe geschah mit Erechtheus: bevor ihn Poseidon in das *χάσμα* schmetterte, und dann gar auf Poseidons Bitte Zeus ihn mit seinem Blitz schlug, war er selbst, bei dem das Wagenfahren nicht fehlt,

doch legendarisch in anderen Zusammenhang gebracht ist, auf dem Wege, den die Dachöffnung in der Nordhalle noch des neuen Tempels uns anzeigt, herabgefahren in das *χάσμα*, in dem er fortan als chtonischer, schlangenförmig hausend gedacht wird. Schlangenförmig, chthonisch kennen wir Zeus in Athen auch noch unter zwei anderen Namen: Meilichios, nach Thukydides I 26 (AA. 25) gewiß ein echter Zeus, und Philios (s. Furtwängler, Münchner Sitz.-Ber. 1897, S. 406), und ihnen nah auch Asklepios (vgl. Judeich, Topogr. v. Athen, S. 383, 9). Übrigens stand in derselben Nordhalle, nach allem wahrscheinlich (s. unten) nahe bei dem Dreizack- oder besser Blitzmal, — ob es wirklich ein solches war oder nur dafür gehalten wurde, macht keinen Unterschied — der Altar des Zeus Hypatos, dessen Opfer allem Anschein nach nicht verschieden war von den *μᾶζαι μέλιτι μεμαγμέναι*, die man dem Trophonios darbrachte, oder von der *ἐπιμήνιος μελιτόεσσα* des Erechtheus-Drachen. Es scheint also, daß man einmal sich bewußt war, daß mit der Angleichung des Erechtheus an Poseidon das Wesen des ersteren nicht erschöpft war, und davon wird sich bald noch ein anderer Beweis ergeben.

Bei solcher Auffassung des Erechtheus wird eine Vermutung zur Gewißheit, daß nämlich Philostratos Apollon. II 10 (Arx 24, 34) den Polias-Erechtheustempel mit dem Parthenon verwechselt, wenn er behauptet *Ἀθήνησι ἐν τῷ προδόμῳ τοῦ Παρθενῶνος* beobachte man dasselbe was auf dem Gipfel der *ἄορνος πέτρα* unweit Nysa: ein *ῥῆγμα τοὺς ὑπερπετομένους τῶν ὀρνίθων ἐπισπώμενον,* wovon eben der Felsen seinen Namen habe. Im Proneion des Parthenon, dessen Marmorpflaster bis heute intakt ist, gibt es durchaus nichts worauf sich jene Worte beziehen ließen; in der Nord- und Eingangshalle (vgl. unten) des Erechtheion dagegen findet sich wirklich, was der *ἄορνος πέτρα* bestens entspricht. Eben dahin weist auch die Aitiologie, die Antigonos dem athenischen Aornon gibt: die Krähe, die der Göttin den Ungehorsam der beiden Kekropiden und jenes Schreckenswort *Ἐριχθόνιος ἐν φανερῷ* gemeldet hatte, ist es die zur Strafe nicht auf die Burg kommen darf. Der Maler des Londoner Vasenbildes (oben S. 54) hat von der Sache nichts gewußt oder sich ihrer nicht erinnert, als er die freilich typische Krähe auf dem Altar der Polias anbrachte.

Cornices und *κορῶναι* sind auch die Vögel, die von Lucrez IV 749, Plinius *n. h.* X 30, Aelian *v. h.* V 8 und Apollonios genannt werden (Arx 24,34[1]; was in den witzigen Versen des Ausonius *Mos.* 308 vom Ictinus und der *noctua* gesagt wird, ist etwas ganz anderes, vielmehr dem verwandt, was Aelian *n. a.* I 29 berichtet). Mit *ῥῆγμα* ist von Philostrat das Dreizack-Blitzmal und das *χάσμα* des Erechtheion höchst passend bezeichnet. Man erinnere sich nur der Besorgnis des Hades Υ 62 *μή οἱ ὕπερθεν γαῖαν ἀναρρήξειε Ποσειδάων ἐνοσίχθων,* und daß er und sein Reich *φανείη,* wie der Erichthonios *ἐν φανερῷ.* Wir erkennen dabei zugleich was zu allermeist die Gleichung des Erechtheus, des 'Reißers' mit Poseidon veranlaßte. Seit sich das Dach über dem *σῆμα τῆς τριαίνης* offen zeigt, wird auch die dem Glauben gemäß nach oben bis zu den Vögeln wirkende Kraft des *χάσμα* begreiflich. Um darin die Ursache des *ἄορνον* zu erkennen, blicken wir auf das Blitzmal des Amphiaraos zurück, wo sich die Vögel nicht auf die Säulen setzten, und erinnern uns der *διόβλητα σώματα.* Ähnliches wurde nach Paus. V 14, Aelian *n. a.* II 47, Plinius *n. h.* X 28 von dem großen Altar des Zeus in Olympia gesagt, dessen Opferfleisch selbst die raubgierigsten *ἰκτῖνοι* oder *milui* nicht antasten. Der Grund dieser Tatsache oder dieses Glaubens wird uns hier, soviel ich weiß, nicht direkt angegeben; die Analogie legt die Vermutung nahe, daß die Ursache auch hier in dem bereits erwähnten Altar des *καταιβάτης Ζεύς* zu erkennen ist, der nach Pausanias V 14, 8 *ἐστὶ πρὸς τῷ βωμῷ τῷ ἀπὸ τῆς τέφρας τῷ μεγάλῳ.*

Die anderen Stätten, welche *ἄορνα* heißen, sind nicht wie das *χάσμα* des Erechtheus vom Blitz gezeichnet, um so deutlicher jedoch mit der Unterwelt in Verbindung, als Zugänge zu ihr angesehen. So das bereits genannte Aornon von Nysa; so das *ἄορνον σπήλαιον* (Strabo. XIV 636) von Thymbria; so auch das von Hierapolis (Strabo XIV 639), ein *στόμιον* mit *δρυφάκτωμα* davor im Viereck.

Die *ἄορνος λίμνη* in Tyrsenien (Sophocl. fr. 678 N., die *πηγαί* im *σπήλαιον* des Trophonios, die *Ἀχερουσία λίμνη,* die drei mit *θριγκοῖς λίθων* umschränkten *χωρία* hinter dem Tempel der Chthonia in Hermion (Pausan. II, 35,7), eines des Klymenos, d. i. des gleich Erichthonios zum Menschen gewordenen Gottes, eines das *χάσμα*, durch welches Herakles den Höllenhund

heraufholte, mit dem Namen *Ἀχερουσία λίμνη*, diese Beispiele, die sich mehren ließen, machen begreiflich, daß auch beim *χάσμα* des Erechtheus die Idee des Wassers und Brunnens ursprünglich sein konnte, nicht notwendig als erst mit Poseidon hinzugetreten anzusehen ist.

Ein *Χαρώνιον* oder *Πλουτώνιον* gleich den genannten *ἄορνα* war, wie die große eleusinische Inschrift CIA. II 843b. lehrt, auch in dem Athen benachbarten Eleusis, an einer Stelle des Akropolisfelsens, wo sich mehrere große Höhlen im Felsen befinden (Rubensohn, die Mysterienheiligtümer in Eleusis und Samothrake S. 18, vgl. S. 94). Die hier mit Pluton zusammen verehrten Götter lehren uns daselbst gefundene Bildwerke kennen. Ein rotfiguriger Skyphos des fünften Jahrhunderts, dessen Scherben Hartwig (Athen. Mitteil. 1896, S. 377, Taf. XII) zusammenlas, zeigt Hades, der mit der zu Wagen entführten Kore genau so wie Amphiaraos dargestellt wird, im Boden versinkt: *χάνε δὲ χθών* heißt es im Hymnus V. 16 (womit die von Bücheler herausgegebene Paraphrase (Berliner Klassikertexte V, 1 Kol. 3, 3, übereinstimmt), wo der Gott aus der Erde hervorbricht, und *γαῖα δ' ἔνερθεν χώρησεν* V. 429; und hier steht auch gleich daneben das Hinabfahren in die Tiefe *ὑπὸ γαῖαν*, V. 80 *ὑπὸ ζόφον*, 116 *ὑπὸ κεύθεα γαίης*. Der Wagen des Pluton heißt im Hymnus 431 golden, aber erst die Paraphrase Kol. 3,6 läßt die Hinabfahrt unter Donner und Blitz des Zeus vor sich gehen, während im Hymnus nur Zeus' Einverständnis mit dem Raube wiederholt betont wird. Auf einem vielbesprochenen Relief, dessen Deutung zuletzt Philios zurechtrückte (Athen. Mitteil. 1905, S. 183) unterweist Demeter den auf seinem Schlangenwagen sitzenden Triptolemos in Gegenwart des Pluton (alle benamt) und der Persephone, des Theos und der Thea. Das Relief stiftete Lakrateides, der ihrer aller Priester war, offenbar beim Plutonion. Pluton ist hier derselbe wie Eubuleus, zu dem er sich verhält wie Poseidon zu Erechtheus, kein anderer als anderswo *Ζεὺς Εὐβουλεύς* oder *Βουλεύς*, als *Ζεὺς Τροφώνιος* und die anderen Kultnamen des chthonischen Zeus.[1])

---

1) In der Weihinschrift nennt sich Lakrateides Priester des *θεός*, der *θεά*, des Eubuleus und der *θεώ* — denn *καὶ τοῖν θεοῖν*, was sich in die Lücke fügt, ist nicht zu entbehren — und der *σύμβωμοι* (?). Als die Götter,

Für sie alle sind vorzugsweise Schafe, und besonders schwarze Schafe das geeignete Opfer, den Chthonischen seit Ilias Γ 103 und Odyssee κ 527 und λ 20,35 gehörig. Wenn Erechtheus Β 550 mit *ταύροισι καὶ ἀρνειοῖς* versöhnt wird, so sind die Stiere wohl schon eine Folge seiner Verschmelzung mit Poseidon. Sein ursprüngliches Opfer, vielleicht mit durch einen Archaismus veranlaßt, glaube ich in einer bisher mißverstandenen Inschrift aus dem 4. Jahrhundert zu erkennen CIA II 844, die sehr verstümmelt, Fest- und Opfervorschriften zu enthalten scheint, *ut unde pecuniae erogarentur ad sacra quaedam facienda praeciperetur* nach Koehler, der wegen der Erwähnung der *φυλοβασιλεῖς* an die Apaturienfeier denkt. Um so mehr scheint es, daß bei einem Feste, bei dem es sich um athenisches Vollbürgertum handelt, kein anderer Erechtheus als der Sohn der Ge genannt sein kann, in den zwei Zeilen

ἐκ τῶν κατὰ μ[ῆ]να . . ΠΗ
ΕΡΕΧΘΕΙΑΡΝΕΩΣ ΠΗ

Mit dem *Erechtheus Arnei filius* hat offenbar Koehler so wenig anzufangen gewußt wie Usener Götternamen S. 140. Es

denen dies sein *χαριστήριον* gelte, nennt er dann dieselben Göttergruppen in umgekehrter Ordnung, diesmal Demeter und Kore voran. Diese Götter, dargestellt mit Triptolemos in ihrer Mitte, durch Handlung, Blick und Bewegung in Beziehung zueinander, bilden die Mittelgruppe des Reliefs, zu der sich adorierend der Stifter wendet, und ihrer jedem sind oder waren dieselben Namen beigeschrieben. Nur bei der einen Hauptfigur steht nicht *Εὐβουλεύς*, sondern *Πλούτων*. Ist Pluton im eleusinischen Plutonion derselbe, wie Zeus Eubuleus in Kulten, die von Eleusis abgeleitet sind (vgl. Athen. Mitt. 1891 S 6), so scheint es zwar befremdlich, aber doch nicht unmöglich, daß er auf derselben Tafel einmal mit seinem Hauptnamen, andre Male mit einem Beinamen genannt wird. Wollte Lakrateides etwa Zweifeln an der Uneigennützigkeit seines Priestertums begegnen? Die drei Figuren, die außer Lakrateides der Göttergruppe zur Seite stehen und soweit noch zu erkennen, nicht zu ihr in Beziehung gesetzt sind, versteht Philios richtig als die in der Weihinschrift genannten Söhne und Frau des Priesters. Beide Söhne sind gleich gekleidet; der kleinere trägt das Myrtenbüschel der Mysten (Pringsheim, Archäol. Beiträge z. Gesch. des eleus. Kults S. 16); der andre ähnelt durch langes Haar und Fackel dem Jakchos (Pringsheim S. 78). Beide aber tragen, wovon Pringsheim S. 79 ff. schweigt, über die rechte Schulter gelegt, eine *mappa*, wie römische Opferdiener — Heberdey (Benndorf-Festschrift S. 112) sieht darin Chlamyden, und hält das befranste hintere Ende bei dem kleineren für einen Teil des Gewandes der dahinter stehenden Frau — und sind also wohl nur Ministranten des Vaters.

wird also, statt Fernes heranzuziehen, wohl eine leichte Verschreibung anzunehmen und zu lesen sein *ἀρνε[ό]ς* und dahinter der Preis von 6 Drachmen, wie auch in der vorhergehenden und einer der folgenden Zeilen die kleinen Beträge stehen.[1]) Das Böcklein, noch 2 Drachmen billiger als das *προβάτιον* Menanders (Athen. IV 146 E und VIII 364 D 10), wird ein ganz junges sein. In Zeile 14 f. sind Athena und Apollon Patroos genannt, und unter dem was Zeile 16 ff. hinter dem *κανοῦν* in der Pompe folgen soll ist das *στέμμα προγόνιο[ν]* vermutlich verlesen für *στέμμα προτόνιον*, das heilige Gewand der Athenapriesterin, das, kombiniert man diese Inschrift mit Hesychios, Suidas, Harpokration unter *αἰγίς* und *προτόνιον* und Pollux X 191, wohl nicht verschieden von der Aigis zu denken, mit der die Poliaspriesterin die Neuvermählten besucht, vermutlich die Geburt eines echten Erechtheussprößlings zu verheißen, schwerlich ohne an die Wohltätigkeit zu appellieren. Denn so ist die Erklärung des Sprichworts *αἰγὶς περὶ πτόλιν*, die zu Suidas angeführt wird (Paroemiogr. II Plut. II 25) *τάττεται ἡ παροιμία ἐπὶ τῶν ἀναίδην περιιόντων*, ja wohl zu verstehen. Der Priesterin hatte Hippias nach Aristoteles oecon. II 2,4 (AA. 34) eine Taxe für jeden Geburts- und Todesfall zuerkannt. Es sind also die Symbole der beiden Götter, die in der Pompe hinter dem *κανοῦν* folgen (?) sollen. Denn wenn auch der Begriff vou *ἐπιτοξίδες* nicht ganz klar ist, so kann doch das Bogengeschoß darin kaum verkannt werden.

Zu besserem Verständnis des chthonischen Erechtheus und seiner Beziehung zu seiner Tempelgenossin auf der Burg haben wir uns noch einiger anderer Züge zu erinnern, die den beiden benachbarten Orten Athen und Eleusis gemeinsam sind und sicherlich der Zeit entstammen, da beide noch von besonderen Königen beherrscht wurden. Schon angeführt wurde (S. 72) die aus Polemon genommene Grammatikererklärung von *ἐνηλύσια* und *ἠλύσια* als spezifisch attische, d. h. bei den Grammatikern natürlich athenische Benennung der vom Blitz getroffenen und geheiligten Stellen. Daß *ἠλύσιον* mit *ἐλευσίς*

1) Koehler sieht die Ziffern als Rest einer dritten Kolumne an. Doch scheint, wenn man sie zur zweiten zieht, in Z. 4 die Kasse genannt, aus der die Ausgabe in Z. 5 bestritten wird. *Ἀρνεώς*, attisch für *ἀρνειός* und die Geldbeträge erkannte schon Prott (u. Ziehen), *leges sacrae* II n. 16.

eines Stammes und verwandter Bedeutung ist, ward schon von alten Grammatikern erkannt und von Rohde, Psyche, S. 70,2, der darauf hinweist, angenommen. Er erklärt *ἠλύσιον* daher als das 'Land der Heimgegangenen'.[1]) Dem Begriff des 'Kommens', d. h. 'her', im Gegensatz zum 'Gehen', d. h. 'hin', scheint jedoch mit der Zufügung des 'heim' zum 'Gehen' keineswegs genug getan; obendrein bleibt dabei jene spezifisch attische Bedeutung von *ἠλύσιον* aus dem Spiele, obgleich sie eminent mythisch ist und zur Erklärung eines Mythos wie des vom Elysion vor allem inbetracht zu ziehen ist. *Ἠλύσιον* als die Stätte wo der Kataibates zur Erde kam, wie Demetrios nach Athen, ist wirklich eine Stätte der Ankunft. Nach Athen kommen, es in Besitz zu nehmen, die Götter, zuerst Poseidon (Apollodor sagt *ἧκεν*); vor ihm aber kam der Gott des Erechtheions vom Himmel und fuhr hinab ins *χάσμα*, ein offenbares *ἠλύσιον*. Mit diesem glichen sich die *χαρώνια*, *Πλουτώνια* und *ἄορνα*, eines in Eleusis, das darum auch seines Namens wegen gleich Elysion gelten darf. Der Gott der hier 'kam' mußte also auch der von oben gekommene, unten zum *χθόνιος* gewordene sein. Er heißt Pluton-Eubuleus; aber schon in der Ilias (*I* 457) *Ζεὺς καταχθόνιος*, hier mit Persephoneia verbunden wie in Hesiods Erga 465 mit Demeter. Als er dauernd als Hades seinen Sitz in der Unterwelt erhalten hatte, wurde sein Kommen aus der Höhe (als Kataibates) im Wagen zu einem Hervorbrechen mit dem Wagen von unten und Wiederhinabfahren, dahin, woher er kam. Dies wird nach Eleusis verlegt, zwar nicht nach dem *Ἠλύσιον πεδίον*; aber das *Νύσιον πεδίον*, wo Kore überrascht wird, klingt nicht allein im Namen auffallend daran an, sondern scheint, reizvoll und blumig, auch an den *πείρατα γαίης* zu liegen wie jenes, da Kore dort mit den Töchtern des Okeanos spielt. Überdies heißt Nysa die karische Stadt, in deren Gebiet das berühmte Plutonion und *χαρώνιον ἄντρον* lagen (Strabo XIV 649).

In Eleusis selbst spielt Demeter im Hymnus dieselbe Rolle fast wie Athena in Athen, wenn man über die Differenzen hinwegsieht, die eine lokale Verhältnisse motivierende Dichtung hineintrug. Ja diese Differenzen sind ein Beweis, daß nicht

---

1) Andere, wie z. B. Kern, Athen. Mitteil. 1891 S. 12, verstehen das 'Land der Ankunft', denken aber an Demeter.

eine Übertragung von einem Ort zum anderen die Ähnlichkeit hervorbrachte, vielmehr an beiden Orten ein gleicher Keim verschieden auswuchs. Athena kommt, ein Land das ihr zu eigen sei suchend, nach Attika und pflanzt oder schafft den Ölbaum, den ersten aller Nutzbäume, d. h. sie läßt ihn unvermittelt aus dem Boden hervorgehen — das *ἐφύτευσε* Apollodors, bedeutet nichts anderes als *ἀνέφηνε*, das er bei Poseidons *κῦμα* gebraucht; das zeigt Plutarchs (Themist. 19) *δείξασα τὴν μορίαν*: Wunder steht gegen Wunder, wie der Götter Wirken überhaupt übernatürlich ist. Demeter, die Mutter des Kornbaus, kommt aus anderem, persönlichem Anlaß nach Eleusis. Ihr Aufenthalt daselbst führt zur Gründung ihres Kultus, zum Bau ihres Tempels, wie Athena den Kult des Erechtheus einsetzt; ihr eigner ist vorausgesetzt, wird aber auch wieder als Folge hingestellt. Beide Göttinnen weilen auf Erden, nicht vorübergehend, sondern dauernd. Den homerischem Vorstellungen gegenüber erscheint das wie eine Absonderung, was bei Demeter im Hymnus V. 92, 304 ff. direkt ausgesprochen und motiviert wird, also späterer Zusatz ist, umsomehr als sie der olympischen Gesellschaft Homers noch gar nicht angehört. Bei 'Athena' ist es nur der Nachhall ihrer vorhomerischen lokalen Geltung, als der Göttin eben Athens. Wie Athenaia den Erechtheus *θρέψε* B 548, so pflegt Demeter den Sohn des Keleos. Bewußte Dichtung war es dann offenbar, die die Erzählung von beiden Seiten demselben Punkte zuführt: der Pflegling Athenaias oder sein Nachkomme kämpft gegen Eumolpos und die Eleusinier, der Pflegling Demeters, wenn man, was mir notwendig scheint, die Verbesserungen Ilbergs und Matthias' *Ἀθηναίοισι* für *ἐν ἀλλήλοισι* annimmt, gegen die Athener, denn die Göttin sagt voraus, daß unter seiner Herrschaft

παῖδες Ἐλευσινίων πόλεμον καὶ φύλοπιν αἰνὴν
αἰὲν Ἀθηναίοισι συνάξουσ' ἤματα πάντα.

Man begreift, daß athenischer Stolz an dem letzten Verse Anstoß nahm. Wichtiger als diese bewußte Hinausführung ins Geschichtliche ist die poetisch-mythische Schilderung der göttlichen Pflege zu vergleichen. Wie sich der Eindichter der Ilias die Pflege des Erechtheus dachte, sagt er uns nicht; anderswoher erfahren wir, daß die Göttin das Kind in den Kasten einschloß, was wir oben schon zu verstehen glaubten, und zwar

als nicht in freundlicher Absicht geschehen verstanden.[1]) Ob aber jener Eindichter eben dies im Sinne hatte ist ungewiß. Jedenfalls wird was Athena in dieser nichthomerischen Erzählung vorhat durch die Neugier der Kekropiden vereitelt. Dasselbe widerfährt Demeter, die ihren Zögling tags mit Ambrosia salbt, nachts verbirgt, wie Athena den Erichthonios verbarg. Demeter freilich birgt ihn im Feuer V. 240

νυκτὸς δὲ κρύπτεσκε πυρὸς μένει ἠΰτε δαλόν,

auch das zu der offenbar gewordenen Blitznatur des Erechtheus ein auffälliges Gegenstück. Ja könnte nicht die Vaterschaft des Hephaistos zum Erichthonios, auf die am Schlusse noch ein Blick zu werfen sein wird, die Frage rechtfertigen ob nicht Keleos, dessen Namen schon Welcker früher von *καίω* ableiten wollte, statt *Κελεός* vielmehr *Κηλεός* zu schreiben und die Dativform ganz wie das bekannte *πυρὶ κηλέῳ*, ebenso auch der im Hymnus sonst allein vorkommende Genetiv mit Synizese gesprochen zu denken wäre.

Rohde (Psyche S. 124, 1) hat auch auf die Ähnlichkeit des schlangenhaften Erechtheus, des Sohnes der Ge, mit dem Drachen von Pytho hingewiesen, auch einem Sohn der Gaia, der gleichfalls in der Tiefe, einem *χάσμα* oder *στόμιον* begraben und doch noch mantische Kraft emporsendend gedacht wird: ein älterer Gott von dem jüngeren Apollo überwunden, verdrängt, wie Erechtheus von Poseidon.

Wichtiger scheint in derselben Gegend, unfern auch dem Trophonios und Amphiaraos, eine andere Kultgemeinschaft zweier Götter, die mit der ursprünglichen von Athena (Pandrosos) mit Erechtheus um so mehr zu vergleichen ist, als sie scheinbar vereinzelt dasteht. Es ist ein Tempel am Wege von Haliartos nach Koroneia, um den es sich handelt: Athena Jtonia und Zeus nennt Pausanias IX 34,1 die Inhaber, Athena und Hades Strabo IX 411 *συγκαθίδρυται δὲ τῇ Ἀθηνᾷ ὁ Ἅιδης κατά τινα ὥς φασι μυστικὴν αἰτίαν.* Also ein chtho-

1) Was Apollodor III 189 gibt: *τοῦτον* (Erichthonios) *Ἀθηνᾶ κρύφα τῶν ἄλλων θεῶν ἔτρεφεν, ἀθάνατον θέλουσα ποιῆσαι* iät ſtark verdächtig, der Dichtung vom Triptolemos (Hym. 260) nachgeahmt zu sein. Sonst wäre es eine weitere Übereinstimmung, und die S. 70 erschlossene Feindseligkeit Athenas gegen Erechtheus würde mit solcher Fürsorge für Erechtheus nicht unvereinbar sein. Vgl. S. 92.

nischer Zeus, muß man denken, d. h. wie wir verstehen, ein Zeus, der aus der Höhe kam und in die Tiefe fuhr, dort zu bleiben, derselbe als der sich uns Erechtheus offenbarte. Im Adyton Athenas im Polias Erechtheustempel hebt Pausanias die jahraus jahrein brennende Lampe hervor; im Tempel der Jtonia das täglich brennende Feuer *ἐπιθεῖσα γυνὴ πῦρ ἀνὰ πᾶσαν ἡμέραν ἐπὶ τῆς Ἰοδάμας τὸν βωμόν, ἐς τρὶς ἐπιλέγει τῇ Βοιωτῶν φωνῇ Ἰοδάμαν ζῆν καὶ αἰτεῖν πῦρ.* Wörtlich verstanden, könnte das zwar gerade ein täglich neu entzündetes Feuer zu bedeuten scheinen, wäre nicht an sich, wie bei der römischen Vesta und der Lampe der Polias, gerade die Unauslöschlichkeit ein Kultusbrauch von überzeugenderer Bedeutung. Versteinert nach Pausanias, wie Aglauros bei Ovid Met. II 819, ist Jodama augenscheinlich die Göttin selbst, deren alter Name hinter dem nationalen zurücktrat, wie Aglauros, wie Pandrosos hinter derselben Athena. Versteinert wird Jodama, da sie als Priesterin nachts ins Heiligtum kommt, durch die Erscheinung der Göttin, die die Gorgo trägt. Der nächtliche Gang ins Heiligtum kann schwerlich anders verstanden werden, als daß die Priesterin kommt nach dem Feuer zu sehen, also ein Beweis für Dauerbrand. Die Legende, die vermutlich an ein Steinbild anknüpfte, vielleicht ein altes, das hinter dem neuen des Agorakritos zurücktrat, wie Jodama hinter Athena, ist vermutlich, wie die vom Sturz der zwei rasenden Kekropiden, zur Warnung der Priesterin erfunden oder aus ihrem Tun erwachsen. Ursprünglich, in vollständiger Fassung mag sie gelautet haben: die Priesterin habe das Feuer erloschen gefunden (was ja auch im Dienste der Vesta sich ereignet haben soll, ohne dort einen Mythos zu erzeugen); da habe sie die Strafe ereilt. Genug Jodama-Athena Jtonia und Hades-Zeus — dessen alten Kultnamen wir leider nicht erfahren — sind ein Götterpaar, dem des Erechtheions in mehr als einer Hinsicht vergleichbar.

Von Gleichung wurden wir zu Gleichung gezogen, meist aufnehmend, was seit Rohdes Forschung bereit lag. Der Mythendeutung habe ich mich soviel wie möglich enthalten, ausgesprochen nur was in Namen oder Tatsachen unmittelbar gegeben schien. Das Götterpaar im 'Erechtheion' heißt Poseidon und Athena, beide wie in Homers Gedichten vorgestellt, sie die Schöpferin des Ölbaums im Pandroseion; er spaltete mit dem

Dreizack den Fels und rief das Salzwasser der Erechtheïs hervor. Eine ältere Zeit nannte sie Pandrosos und wie es scheint auch Aglauros, ihn Erechtheus; sie im Ölbaum selbst gegenwärtig und angeschaut, er unsichtbar, mit Grauen als Schlange, als Unterirdischer, Gestorbener im *στόμιον*, in dem man später das Meer branden zu hören wähnte, hausend gedacht. Woher er gekommen, wies uns die Öffnung im Dach; die drei Löcher im Fels darunter konnten dabei nur als Einschlag des himmlischen Strahls angesehen werden, den die Griechen früh als dreispitzige Blume anschauten. Da unten war das Himmelsfeuer als solches erloschen, gestorben, doch nicht ohne Leben zu zeugen: der wiedergeborene Erechtheus ist Erichthonios. Im Erechtheion hat neben Erechtheus—Poseidon auch Hephaistos seinen Altar; die daselbst geweihte Stammtafel des Priestergeschlechts der Eleobutaden sagt uns den Grund: ohne Zweifel als Vater des Erichthonios. So heißt vom fünften Jahrhundert ab das Kind, das die Erdgöttin vom Hephaistos gebar. Attische Vasen, deren Zahl sich ständig mehrt (s. unten S. 108) stellen sie in der üblichen Weise dar nur mit Kopf und Schultern aus dem Erdboden aufragend, in den Händen das Kind emporhaltend, das Athena aufzunehmen herbeieilt, um es in die Aigis zu hüllen, in der sie es dann auch trägt. Diese Gestaltung des Mythos liegt schon weitab vom Urbilde, in dem Pandrosos (Aglauros), d. h. die Erde noch eins war mit Athena, richtiger gesagt, wo die homerische Athena noch nicht hinzugetreten, noch nicht mit der Pandrosos geglichen war. Seit das geschehen, mußte die Mutter von der Pflegerin sich sondern, in Wahrheit waren es ja zwei: Athena die jungfräuliche konnte nicht, wie vormals etwa Pandrosos, des Kindes Mutter heißen. Die Geburtsgeschichte wie sie von Amelesagoras dem Atthidographen erzählt war, bei Antigonos hist. mirab. 12 (AA. 11), ist kraß; doch lehrt auch hier die Öffnung im Dach der Erechtheions-Nordhalle das Ursprüngliche darin verstehen: die Kraft des Hephaistos, Homers *φλὸξ Ἡφαίστοιο* fällt auf die Erde und zeugt Erichthonios. Das ist nur eine andere Gleichung des Erechtheusstrahles. Kennen wir doch aus Homer Σ 396 und besser A 593, vom homerischen Sänger natürlich auch schon nach seiner Weise gemodelt, Hephaistos, der vom Himmel auf die Erde fällt. Einmal ist es Zeus, das anderemal Here, die

ihn schleudert: der beste Beweis, daß die Zerlegung des fallenden Feuers in einen Werfenden und einen Geworfenen schon eine Fortbildung des Einfacheren ist, wo beides eins war. Ebenso wurde ja Erechtheus, der ursprünglich natürlich aus eigener Kraft herabfuhr, dann von Poseidon mit dem Dreizack, von Zeus mit dem Blitz ins Grab geschmettert; ebenso dem Amphiaraos, der ursprünglich wie Hades, d. i. Zeus chthonios selber in die Tiefe fährt, danach von Zeus der Weg geöffnet. Zeus warf Hephaistos im Zorn (da er Here beistand) hinaus, Here weil sie ihn (seiner Lahmheit halber) *ἐθέλησεν κρύψαι*, also dasselbe was Athena mit Erichthonios wollte, was auch Zeus mit Hephaistos — nein, mit dem Feuer tat bei Hesiod (op. 50) *κρύψε δὲ πῦρ*. In der Taf weilt Hephaistos dann in der Tiefe *ἐν σπῆι γλαφυρῷ* vom Okeanos umrauscht (Σ 402).[1]

Sollte man das nicht mit dem vom Himmel herabgefahrenen im *χάσμα* verborgenen Erechtheus vergleichen, selbst wenn die *θάλασσα Ἐρεχθηίς*, als erst durch Poseidons Dazwischentreten nicht freilich entstanden aber doch salzig geworden, aus dem Spiele bleibt? Hephaistos wird in den Himmel zurückgeführt, Erechtheus ersteht neu als Erichthonios. Hier hat allerdings eine Verdunkelung und Verwirrung stattgefunden, vermutlich

1) Die Vorstellung, die v. Wilamowitz (Götting. Nachr. 1895 S. 217) von Hephaistos entwickelt hat, beruht auf grundsätzlicher Abneigung gegen natursymbolische Mythendeutung. Seine Geringschätzung des Handwerkergotts scheint nicht recht vereinbar mit der Stellung, die der Gott als Stammvater der Athener überhaupt, auch nach Plato, Kritias 109, und speziell der Eteobutaden durch Erechtheus hatte. Auch nicht mit dem Platz, den der Gott am Parthenonsfries und darum auch im Ostgiebel und an der Parthenons-Basis, doch gewiß nicht allein nach dem Belieben des Künstlers einnahm. Denn Prometheus, den mit Wilamowitz und andern auch Bapp (Roscher III 3085) in dem Ostgiebel als Geburtshelfer tätig denkt, den Winter (S. 51, 1) auch als Pandora-Bildner an der Parthenos-Basis statt Hephaistos setzt, wird in der olympischen Göttergesellschaft nie gesehen. Das Motiv, das Wilamowitz für das Hinauswerfen des Hephaistos aus dem Olymp ersonnen, und das Kaibel (Götting. Nachr. 1901 S. 516ff.) wiedergibt mit den Worten: 'weil er dort nicht hingehörte', ist eigenmächtig an die Stelle des von Homer angegebenen gesetzt. Daß es nicht zutrifft, sieht man ja daran, daß Hephaistos nichts destoweniger gern im Olymp gelitten ist. Eigenmächtig ist auch die Erklärung jenes Hinauswerfens bei Marx (Neue Jahrbb. 1904 S. 683). Ganz andere Wege geht Fredrich (Athen. Mitteil. 1906 S. 74), dem Hephaistos auf Lemnos ebenfalls, wenngleich anders gefaßt, der mit der Erdgöttin verbundene Feuergott ist.

die Folge der Degradierung des Erechtheus durch das Eindringen des Poseidon. Gegenüber oder neben diesem, dessen Gottnatur zu hell in homerischem Lichte strahlte, konnte sich Erechtheus als Gott nicht behaupten, seit das Mal des Dreispitzes und selbst der Brunnen von Poseidon in Anspruch genommen war. Er war nur noch der in der Erde hausende Dämon, und der in die Erde Gefahrene, der wie ein '*Fulgur conditum*' hier begraben sein sollte, wurde, wie es zunächst wenigstens scheint, eins mit dem der aus der Erde geboren wurde, und den die Athener überhaupt, speziell die Eteobutaden als ihren Stammvater verehrten, mit Erichthonios.

Der Name Ἐριχθόνιος ist zu durchsichtig und neben χθόνιος zu selbstgegeben, als daß er mit dem troischen Sohn des Dardanos (Υ. 220) zusammenhängen müßte. Er klingt ja auch an Ἐρεχθεύς an, von dem er doch so verschieden ist wie der Ursprung beider. Dank der Dachöffnung in der Vorhalle wissen wir, daß in Athen Erechtheus gleich Zeus ein Himmlischer war, der nur zum χθόνιος wird, was sein Name bestätigte; Erichthonios dagegen ist, wie sein Name sagt, von Ursprung ein χθόνιος. Denn wie sehr auch die Namen beider verwechselt sind, ist doch dieser Unterschied ihres Wesens deutlich kennbar geblieben. Der Tempelgenosse der Pandrosos (Athena) ist Erechtheus auch bei Herodot V 82; ihr gemeinsamer Tempel hieß η 80 und bei Herodot VIII 55 δόμος oder νηός Ἐρεχθέος, das Ganze oder ein Teil hieß fort und fort Ἐρέχθειον, trotzdem Poseidon an Erechtheus Stelle getreten war. Erechtheus ist es, dem das Orakel auf dem Altar Poseidons zu opfern gebietet, und nur Ἐρεχθεύς verbindet sich mit Ποσειδῶν zu einem Doppelnamen; Ἐρεχθηΐς heißt auch der Salzbrunnen, nachdem er bereits zum μαρτύριον Poseidons geworden. Ist also der Gott des Erechtheion (außer 'Poseidon') nur 'Erechtheus' genannt, so kann uns die Tatsache, daß derselbe Name, was bereits erklärt wurde, auch auf Erichthonios und z. B. von Euripides im Jon 267 sogar auf dessen Sohn übertragen wurde, nicht abhalten, den Schluß zu ziehen, daß der 'Erdgeborene' trotz B 547 eigentlich Ἐριχθόνιος war, wie er auch vorwiegend und konstant in den mit Beischrift versehenen Darstellungen des Geburtsmythos genannt wird.

Ebenso konstant heißt der Vater des Erdsohnes Hephaistos,

so z. B. auch bei Plato im Kritias 109 und bereits in der Danais und bei Pindar (Harpocration 41 B), die freilich unmöglich beide sowohl Hephaistos wie Erichthonios als Erdsöhne bezeugt haben können, wie noch Bapp, Roscher III 3040 meint: das überlieferte *φασὶν Ἐριχθόνιον καὶ Ἥφαιστον ἐκ γῆς φανῆναι* muß in *ἐκ Γῆς καὶ Ἡφαίστου,* wie von manchen, oder in *Ἡφαίστου παῖδα ἐκ γῆς φανῆναι* geändert werden. Wir glichen bereits den als Blitzstrahl in die Erde gefahrenen Erechtheus und den Feuergott Hephaistos, der bei Homer vom Himmel auf die Erde geschleudert wird, und dessen Kraft, da er brünstig Athena verfolgt, was im sechsten Jahrhundert von Bathykles am Throne des Apoll, im fünften wie Sauer (Theseion S. 57 f.) sah, auf einer attischen Vase dargestellt ist, auf die Erde fiel und dem Erichthonios das Leben gab. Kann man umhin zu denken, daß eigentlich Erechtheus der Vater des Erichthonios war? Ja vielleicht war der Sohn wirklich ursprünglich dem Vater gleichnamig, so daß gar keine Entstellung in B 547, sondern nur eine spätere Differenzierung der Namen anzunehmen wäre. Wenn der Himmelsgott im Feuer zur Erde kommt *ἐνηλύσιον,* und die Erde den ersten Menschen gebiert, sollte da nicht eben das Feuer den Lebensfunken geweckt haben. Adalbert Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 20 ff. spricht vom Ursprung des Menschengeschlechts aus der Wetterwolke, ohne den Gedanken bestimmter zu fassen. Auch Dieterich, Mutter Erde S. 92 (vgl. S. 15, 1) erwähnt nur nebenbei den 'Blitz als zeugenden Strahl'. Treffend hebt er indessen S. 36 ff., unter den Schilderungen der Ehe des Himmels mit der Erde die Worte aus 'Aischylos' 'Danaiden' (Fr. 43 N.) hervor und verwahrt richtig drei dichterische Ausdrücke gegen konjekturales Gelüsten: *τρῶσαι χθόνα, ὄμβρος ἔκυσε γαῖαν,* und den *νοτίζων γάμος.* Freilich bringt die befruchtete Erde hier nur Gewächs hervor, doch erinnere man sich, wie Aspasia in ihrem *ἐπιτάφιος* bei Platon Menex 237 die Abstammung der Athener durch Erichthonios von Hephaistos und Ge nicht ausdrücklich, wie es im Kritias 109 geschieht, aber doch indirekt anerkennt und die Mutter Erde mit dem Weibe vergleicht, das seinem Kinde auch selber die Nahrung schaffe. Dasselbe sang ein Chor in Euripides' Chrysipp: Vom *Διὸς αἰθήρ* — ein euripideischer Ausdruck für den Himmel — empfange die Erde und gebäre erst

die Menschen, dann ihre Nahrung und auch das Getier. Freilich ist hier überall vom befruchtenden Regen die Rede; nur bei Aischylos fand sich auch das bedeutsame *τρῶσαι χθόνα*. Hat der Dichter dabei an das bekannte Gleichnis vom Pfluge gedacht, so ist sein *οὐρανός* in der Tat dem *Ἐρεχθεύς*, der die Erde im Blitze schlug, wohl zu vergleichen. Und fehlt denn diesem das was dort überall so vorwog, der *ὄμβρος*, das befruchtende Naß? Ist er nicht durch den Erechtheusbrunnen ein konkretes Beispiel der Quellen öffnenden Kraft des Blitzes, die in einem Scholion zu Y 74 ganz allgemein hingestellt wird? So ist ja auch die *πάνδροσος*, wie wir eher den Ölbaum oder die Erde als Athena genannt wissen wollten, ein konkretes Beispiel zu dem was Aischylos a. a. O.

δενδρῶτις ὥρα δ'ἐκ νοτίζοντος γάμου
τέλειός ἐστι

in seiner allgemeinen Schilderung des Naturvorgangs nennt? Vielleicht darf auch an das Plynterienbad des Poliasbildes und Sagen vom Bade der Göttin erinnert werden, wie zum Brunnen des Erechtheus die dem Sosipolis (vgl. S. 99) von der Priesterin gebrachten *λουτρά*, verglichen werden dürfen.

Ohne mich in den reizvollen Wald mythischer Vergleichungen verlieren zu wollen, kann ich doch nicht umhin, zur Blitz- und Gewitter-Ehe des Erechtheus ein paar bekannte Verbindungen des Zeus heranzuziehen: Zeus im goldenen Regen zur Danae herabkommend, um den Ahnherrn der Perseiden zu zeugen; seine Verbindung im Feuer mit Semele; in goldener Wolke mit Here in der Ilias; endlich mit der (kretischen) Europe, die nach den Schriftzeugnissen (Jahn, Entführ. d. Europa S. 25,7) unter der Platane (vgl. den Ölbaum), bei einem Quell (vgl. die Erechtheis) sich vollzog, während auf den Münzen von Gortyn (Jahn, Taf. IX) Europe auf oder im Baume sitzt, als wäre sie mit ihm eins, und der Adler, nach Usener (Rhein. Mus. LX 24 ff.) der mythisierte Blitz, in ihren Schoß fliegt. Erechtheus stellte sich also sehr bestimmt als ein anderer Zeus *Καταιβάτης* dar, und die Göttin mit der er sich verbindet als die Erdgöttin-Pandrosos, mit der erst im Laufe der Zeiten die homerische Athena geglichen wurde.

Alle drei Göttinen vereinigen die jungen Männer in dem Gebet und Opfer, das sie am Schlusse ihrer Ephebenzeit auf

der Akropolis darbringen CIA. II 481,58 (27,12) *ἔθυσαν . . . τὰ ἐξιτητήρια ἐν ἀκροπόλει τῆι τε Ἀθηνᾶι τῆι Πολιάδι καὶ τῆι Κουροτρόφωι καὶ τῆι Πανδρόσωι,* wo Athena nach ihrem längst errungenen Vorrang die erste ist, obwohl sie in Wirklichkeit dort am Platze die letzte war.

Zur Bestätigung dieser Auffassung von Gott und Göttin dienen noch ein paar Kult-Analogien aus nächster Nähe. Wichtiger als daß auf der Akropolis sich auch *Ζεὺς καταιβάτης* selbst fand (Judeich, Topogr. S. 255) ist, daß in der Akademie *περὶ Ἀκαδημίαν,* nach Apollodor im Scholion zu Soph. Oed. Col. 705, *ἐστὶν ὅ τε τοῦ Καταιβάτου Διὸς βωμὸς ὃν καὶ Μόριον καλοῦσιν τῶν ἐκεῖ μορίων παρὰ τὸ τῆς Ἀθηνᾶς ἱερὸν ἱδρυμένων.* Mögen wir auch vielleicht *ἱδρυμένον* angemessener finden, immer haben wir hier eng verbunden im Heiligtum Athena mit Oliven, die von der Burg-Olive abstammen sollten, und Zeus *Καταιβάτης,* dessen anderer Beiname *Μόριος,* nur von *μόρος* herzuleiten, ihn auch als chthonischen kenntlich macht. Noch bedeutungsvoller ist im Peribolos des olympischen Zeus am Ilisos das *τέμενος Γῆς ἐπίκλησιν Ὀλυμπίας* (Pausan. I 18,7), wo *ὅσον ἐς πῆχυν τὸ ἔδαφος διέστηκε καὶ λέγουσι μετὰ τὴν ἐπομβρίαν τὴν ἐπὶ Δευκαλίωνος συμβᾶσαν ὑπορρυῆναι ταύτῃ τὸ ὕδωρ, ἐσβάλλουσί τε ἐς αὐτὸ ἀνὰ πᾶν ἔτος ἄλφιτα πυρῶν μέλιτι μάξαντες.* Das Heiligtum der Ge liegt eingeschlossen in dem des Zeus; auch ihr Beiname 'die Olympische' sagt daß sie mit dem Himmelsgott verbunden ist. Der Erdspalt, in dem sich die Flut verlief, an der man das Totenfest der Chytren (?) feierte, und in die man dasselbe Opfer warf, das dem Erechtheusdrachen dargebracht wurde, ist an anderer Stelle dasselbe was der Erechtheusbrunnen auf der Burg. Ja, die Vergleichung und Zusammenstellung beider läßt erkennen oder vielleicht nur erraten, daß in der Gestalt, die die Verbindung der Burggöttin mit dem Gotte in der Streitsage angenommen, sich ein alter Zug bewahrt hat, der dem Erechtheus in unserer Überlieferung verloren gegangen ist, die Flut und Überschwemmung. Die mit menschlichen Motiven arbeitende Sage hat die *θάλασσα* als *μαρτύριον* Poseidons und die nachfolgende Zornesflut des Besiegten in zwei aufeinander folgende Akte zerlegt: ursprünglich waren beide eins und die *θάλασσα* der Burg nur ein Überbleibsel der Flut, das lehrt das Opfer

beim Erdspalt der Ge Olympia. Als Gegengabe lehrt uns das Burgheiligtum und seine Götter, daß die Flut es war, in der sich der Himmelsgott mit der Ge Olympia vermählte. Auch er wird *Ζεὺς καταιβάτης* sein, dessen Denkmal mit der Inschrift *Δ]ιὸς καταιβάτου* beim Peribolos des Zeus Olympios gefunden wurde *Ἐφημ.* 1889 S. 61,7.

Vielleicht erscheint ein oben S. 33 angedeuteter Gedanke jetzt etwas mehr berechtigt: die Bändigung des Wassergotts durch 'Herakles' sei, weil im Giebel des Athenatempels dargestellt, und weil anscheinend die Vorbereitung seiner in dem anderen Giebel dargestellten Aufnahme in den Olymp, im Dienste und zugunsten Athenas vollbracht. Irre ich nicht, so wird Heberdey nachweisen, daß auch im Giebelbilde das Mädchen nicht fehlt, das in den vielen Sagen vom Kampf gegen den Wassergott, heiße er Triton, oder Acheloos, oder Proteus, oder Skamandros, oder Satyros, oder ganz tierisch *κῆτος*, von dem Unhold bedroht und von dem Helden befreit nnd gewonnen wird. Das Mädchen selbst ist deswegen nicht notwendig als Athena zu verstehen, so wenig wie 'Herakles' noch derselbe sein muß, der ursprünglich mit dem Wassergott kämpfte. Wie die Göttinnen besonders dem werbenden Gott gegenüber ein doppeltes Gesicht und Wesen haben, ein feindliches, düsteres, und ein freundlich lichtes, schönes, wie sie sich sträuben, fliehen, kämpfen, verwandeln, bevor sie endlich sich ergeben, so zeigt auch der Liebhaber ein doppeltes Wesen stürmisch gewaltsam, danach gut und freundlich: Thetis, Nemesis, Hera, Demeter beweisen es für die Göttin, Zeus und Poseidon für den Gott. Das Doppelwesen ist dann im Mythos meistens wirklich in zwei Personen gespalten, ein böses und ein gutes, von denen nun das böse als der Feind, doch auch von Begier erfüllt, das andere als Freund, als Retter und Befreier der Göttin erscheint. Im Giebel ist nun freilich noch ein dritter da: der Dreileibige, der Flügel und Flammen, die am Blitzsymbol anders verbunden sind, je besonders trägt, macht uns jetzt doch zunächst an den vom Himmel gekommenen Erechtheus, den *Καταιβάτης* denken; könnten wir aber bei seinen Schlangenleibern umhin uns auch seiner chthonischen Natur zu erinnern? Wer wird das Rätsel lösen?

Waren also mit Ge auch Pandrosos und Athena, mit

Erechtheus nicht allein Poseidon, sondern auch Zeus Hypatos und Hephaistos (mit Butes) nacheinander als wesensverwandt erkannt und verbunden worden, finden wir sie alle (auch Zeus καταιβάτης?) in einem, und nur einem Heiligtum der Burg vereinigt, so wird dieses wohl auch deshalb als das erste, als der Urtempel zu gelten haben.

V. Das neue Erechtheion.

Kehren wir nunmehr zum Doppeltempel von Pandrosos — Athena und Erechtheus — Poseidon zurück. Ging bei dessen Erneuerung am Ende des fünften Jahrhunderts unzweifelhaft manches von dem geheimnisvollen Dunkel und dem Erdgeruch älterer, einfacherer Zeiten verloren, so tritt dafür ein anderes Dunkel ein, das infolge von Zerstörung und mittelalterlichen Umbauten auch über diesen sich breitet, wo bisher fast jeder Schritt bestritten war. Gar mancher Zweifel dürfte nach dem, was über den vorpersischen Tempel oben teils nach anderen, teils neu auseinandergesetzt wurde, von selbst verschwinden. Im Folgenden ist Pausanias unser Hauptführer, und wir dürfen voraussetzen, daß in den Quellen, auf die direkt oder indirekt zurückgeht, was er uns mitteilt, noch eine Kenntnis des älteren Erechtheion sich erhalten hatte, da dieses, wenn auch in Wiederherstellung, doch nicht in so völliger Erneuerung wie das gegenwärtig in Resten existierende, bis zum Neubau bestanden hatte.

Das zeigt sich gleich in der Art wie Pausanias seine Periegese des merkwürdigen, ja des merkwürdigsten aller griechischen Heiligtümer beginnt. Er betritt es, wie alsbald zu zeigen, durch die Nordhalle. Der Grund ist aus dem früher Ausgeführten leicht erkenntlich. In der Nordhalle mit ihrer dreifachen Tür, der kleinen links zur Erechtheuscella, der rechts zum Pandroseion, der mittleren zum Zwischenraum, glaubten wir die einzige Vorhalle des alten Ἐρεχθέος νηός wiedererstanden. Pausanias vermeidet es jedoch zu sagen, daß die Nordhalle ein Teil des Erechtheion sei. Im weiteren richtet Pausanias seine Beschreibung so ein, daß er den scheinbaren Widerspruch der beiden Homerstellen, deren eine Athena beim Erechtheus, deren andere den Erechtheus bei der Athena wohnen läßt, auszugleichen oder zu verschmelzen sucht. Ἔστι δὲ καὶ

οἴκημα Ἐρέχθειον καλούμενον beginnt er, noch etwas realistischer als Homers *δόμος*; und, als stände es im Erechtheion, nennt er etliche Zeilen weiter, ohne besondere Raumangabe das Bild der Athena: das entspricht jenem *δῦνε δ' Ἐρεχθῆος πυκινὸν δόμον*. Die eigentümliche Preisung des *ἁγιώτατον ἄγαλμα* ermöglicht dem Perigeten uns so in die Poliascella einzuführen, ohne sie beim Eintreten zu nennen. Das tut er hinterher Kap. 27, indem er jetzt aber durch die Wortstellung: *κεῖται* voran statt *ἐν τῷ ναῷ*, erkennen läßt, daß wir uns bereits darin befinden. Die Zweideutigkeit des Wortes *ναός* gestattet ihm ferner, es zuerst im engeren Sinne als Cella, gleich darauf im weiteren, das ganze Gebäude begreifend, zu gebrauchen, indem er an die Poliascella den im Pandroseion stehenden Ölbaum ohne weiteres anschließt und dann den *ναὸς Πανδρόσου* als mit dem *ναός τῆς Ἀθηνᾶς* zusammenhängend *συνεχής* bezeichnet[1]). Die *συνέχεια* dieses Pandrosostempels und des ganzen Pandroseion ist, mag auch weiterhin die Verbindung dunkel sein, sowohl an der Südwest-Ecke der Nordhalle wie an der Westseite der Korenhalle (vgl. *Arx tab.* XX und XXI) noch heute ersichtlich. Pausanias sieht also hier sowohl die Nord- wie die Südhalle als Teil des Poliastempels an und wird damit nun auch den Versen der Ilias B 546 gerecht. Denn jetzt ist es völlig klar, daß Erechtheus, der vorher Athena bei sich im *οἴκημα* zu haben schien, vielmehr mitsamt seinem *διπλοῦν οἴκημα* vom *ναός* der Athena auf drei Seiten und, wenn wir den *ναὸς Πανδρόσου* hinzurechnen, auf allen Seiten eingeschlossen ist.

Πρὸ δὲ τῆς ἐσόδου Διός ἐστι βωμὸς Ὑπάτου, also vor dem Eingang ins Erechtheion nennt Pausanias einen Altar; *ἐσελθοῦσι δέ,* sagt er dann weiter, seien drei andere: zwischen diesen dreien und jenem einen haben wir also, wofern wir nichts willkürlich hinzuzutun uns erlauben, nur die drinnen und draußen scheidende Türwand zu denken. Welche von den drei Eingängen der Westhalle, um die es sich allein handeln kann, Pausanias meint, muß vor allem festgestellt werden. Von jenen drei Türen des Westraumes sind zwei, die nach Westen in das Pandroseion und die nach Süden auf einer kleinen

1) Um den zweiräumigen *ναός* der Eileithyia bei Pausanias VI 20, 3 mit einem einräumigen Bau gleichen zu können, leugnet Robert (Athen. Mitteil. 1893 S. 42 sowohl den *ναὸς Πανδρόσου* wie die *συνέχεια*.

Treppe in die Korenhalle führende so augenscheinlich Neben-Ein- oder -Ausgänge, das *θύρωμα* der Bauurkunden in der Nordhalle, so ausgesprochen der Haupteingang, daß man kaum begreift, wie ein Zweifel aufkommen kann, daß eben dieser mit dem Eingang — vor *ἐσόδου* steht der Artikel — gemeint ist. Ulrichs Reisen und Forschungen II 149, auf den sich Michaelis (Jahrbuch 1902, S. 16) beruft, zum Erweis, daß der Artikel hier nicht den Haupteingang, sondern eben denjenigen bezeichne, der dem Periegeten grad vor Augen stehe, auch wenn es ein Nebeneingang sei, beweist das Gegenteil. Denn Ulrichs spricht am angeführten Orte vom Gebrauch des Artikels an Stellen, 'wo man ihn keineswegs erwarten sollte, weil weder von bekannten noch früher erwähnten Dingen die Rede ist'. Das Erechtheion ist aber nicht allein bekannt, sondern auch in einem Atem von Pausanias genannt; dér Eingang dés Erechtheions ist unwidersprechlich, wenn nicht der einzige, so jedenfalls der Haupteingang. Es ist aber noch ein zweites Mißverständnis zu beseitigen: die Worte Vitruvs, die Arx 26, 25^3 und 25^2 eben zu der *ἔσοδος* angeführt werden, dienen Michaelis zwar nicht ausdrücklich, wohl aber stillschweigend als Beweis dafür, daß Pausanias durch die Korenhalle eingetreten sei. Denn im Jahrbuch 1902 S. 14 bezieht er jene Worte des römischen Architekten *Athenis in arce et i n A t t i c a S u n i o Palladis Minervae . . . omnia quae solent esse in frontibus ad latera sunt translata,* die gesperrt gedruckten als nicht zur Sache gehörig weglassend, auf 'die beiden seitlichen Hallen' des Erechtheion oder Athenatempels, die somit beide als *frontes* bezeichnet würden. Nun ist es aber doch außer Frage, daß Vitruv nicht von zwei Fronten des Athenatempels sprechen konnte, deren Hallen an die Seiten verlegt seien, da der Ostfront ja die Säulenhalle nicht fehlt: die Plurale *frontibus* und *latera*, d. h. die Mehrheit von Fronten und Seiten gehört also nicht einem, bez. jedem von beiden Tempeln sondern ihnen beiden zusammen. Den Tempel der Athena von Sunion, neben dem des Poseidon, kennen wir leider nicht [1]): bei dem athenischen Burgtempel können wir dagegen, wenn eine der beiden Seitenhallen nach Vitruv, d. h.

1) Das Fundament, das Staïs Ἐφημ. 1900 T. 8 zeichnet und S. 122 beschreibt, ist zu abnorm, als daß Vitruvs Angaben darauf bezogen werden könnten.

vermutlich nach einem griechischen Architekten den er benutzt, als Ersatz der Westhalle anzusehen ist, nicht wohl zweifeln, daß die Nordhalle gemeint ist. Folglich beweist auch Vitruv, daß das *θύρωμα* der Nordhalle der eigentliche Eingang, *ἡ ἔσοδος* des Erechtheion war.

In der nach diesem stattlichsten Eingang benannten Vorhalle der *πρόστασις πρὸς τοῦ θυρώματος*, stand nun wirklich ein Altar, wie Pausanias einen *πρὸ τῆς ἐσόδου* nennt, während vor dem Südeingange, in wie außerhalb der Korenhalle, ein solcher schwer zu denken wäre. Es ist der in der Bau-Urkunde AE. 22 I 78 und II 75 genannte *βωμός τοῦ θυηχοῦ*, der nicht rund, sondern rechteckig war. Denn an der zweitzitierten Stelle der Urkunde werden als zu ihm gehörig drei Steine genannt, die je 4 Fuß lang, je 2 Fuß 1 Spanne hoch und 2 Fuß dick waren, wonach der Altar 4 Fuß lang, 3 Fuß breit, 2 Fuß und 1 Spanne plus die Dicke des Decksteins hoch war, von dem nur ein Maß, nämlich 3 Fuß, also wohl das der Breite, erhalten ist. Allerdings benennt die Inschrift den Altar nach dem Priester, der wiederum von dem Opferbrauch seinen Namen hat, und Pausanias nennt ihn *Διὸς Ὑπάτου*, gibt aber doch auch als etwas Besonderes gerade den Opferbrauch an *ἔνθα ἔμψυχον θύουσιν οὐδὲν, πέμματα δὲ θέντες οὐδὲν ἔτι οἴνῳ χρήσασθαι νομίζουσιν*, und VIII 2,3 nochmals mit dem Bemerken, daß es *πέμματα ἐπιχώρια* seien, die die Athener bis zu seiner Zeit *πελάνους* nennten. Es ist offenbar das gleiche primitive Opfer, ein *ἁγνὸν θῦμα*, wie es Plato leg. VI 782 C statuiert, und wie es Thukydides I 126 an den Diasia dem Zeus Meilichios, der oben S. 77 mit dem Erechtheus verglichen wurde, dargebracht bezeugt (*θύματα ἐπιχώρια*). Vor allem aber ist dasselbe auch dem Zeus Polieus eigen, der gleich dem Hypatos nach Athenerglauben von Kekrops gegründet sein muß, da bei dem Götterstreit (s. oben S. 67) dem Zeus das blutige Opfer auf einem *βωμός* zum Lohn für seine Stimme versprochen wurde. Die altertümliche Form des Opfers blieb auch stets als Voropfer bestehen, und dazu diente nach Theophrast bei Porphyrius *de abst.* II 30 (24,26) eine *χαλκῆ τράπεζα*, dieselbe vielleicht, die auf den athenischen Reliefs Athen. Mitteil. 1882 T. I f. abgebildet ist. Auch hier werden *πέλανος, ψαιστά* (d. i. nach Schol. Arist. Plut. 137 *ἄλευρον ἐλαίῳ δεδευμένον*) *θυλήματα*

(d. i. ἄλφιτα nach Schol. Arist. Pax 1039) und die Ernte-Erstlinge, besonders bezeichnend καρποί von Porphyrius II 10 genannt. Dasselbe die θύη, die der θυηχός oder θυηκόος verbrennt, das zeigt das Opfer, was Athena den Fruchtbarkeit spendenden Eumeniden bei Aischylos verheißt, V. 820 ἀκροθίνια θύη πρὸ παίδων καὶ γαμηλίου τέλους; und daß die θύη zu πέμματα gebacken werden, zeigt Eupolis bei Athenaeus III 123 θύη πέττειν. Wein ist auch den Eumeniden nicht genehm: ganz ähnlich wie Pausanias darüber inbezug auf den Zeus Hypatos, sagt der Chor der dem Oedipus auf Kolonos (V. 481) die Sühnespenden vorschreibt μηδὲ προσφέρειν μέθυ. Ist der Altar des Hypatos derselbe wie der τοῦ θυηχοῦ, dann begreift sich von selbst, weshalb Pausanias den θυηχός nicht nennt, und weshalb im Theater wohl der Priester des Polieus und der Thyechos (CIA III 282 und 284, dazwischen Zeus Olympios) einen Thron haben — was an diesem letzten über θυηχοου eradiert ist, läßt sich nicht mehr erkennen — nicht aber der des Zeus Hypatos. Und wie einzig passend stände der Altar des höchsten Zeus in der Nordhalle, in deren Marmorfußboden eine Platte gerade über dem Dreizack- d. h. Blitzmal, ausgespart war, um dies sichtbar und doch zugleich unbetretbar ἄβατον (vgl. S. 72) zu machen. Es sind zwar jetzt mehr als eine Platte ausgebrochen, doch erkennt man überall sonst an den auf Anschluß gearbeiteten Seitenflächen (Anathyrose), daß einst andre Platten anschlossen; nur an der einen Stelle zeigt die fehlende Anathyrose daß keine Platte anschloß. Der Fußboden ist zu sehr abgetreten, als daß eine Marke der Altargründung erhalten sein könnte. Es ist nach allem gewiß eine naheliegende Vermutung, daß der Altar entweder nördlich oder westlich an der Fußbodenöffnung (s. Arx tab. XXVII) stand und so zugleich auf dieser Seite als Brustwehr an der Öffnung diente; von Schranken scheinen sonst keine Spuren vorhanden. Das Blitzmal erwähnt Pausanias hier beim Altar des Hypatos nicht: es hing nach Athener Glauben mit einem anderen Wunder zusammen, das der Perieget erst im Inneren zu sehen bekam.

Eingetreten, fährt Pausanias fort, finde man Altäre: einen des Poseidon, auf dem auch dem Erechtheus geopfert werde — jenes Hauptzeugnis (vgl. S. 65) dafür daß man sich auch später noch der Verschiedenheit von Poseidon und Erechtheus bewußt

blieb — (einer) des Heros Butes, und (einer) des Hephaistos, und an den Wänden Gemälde des Butadengeschlechts *ἐσελθοῦσι δέ εἰσι βωμοί, Ποσειδῶνος ἐφ' οὗ καὶ Ἐρεχθεῖ θύουσιν ἐκ του μαντεύματος, καὶ ἥρωος Βούτου, τρίτος δὲ Ἡφαίστου. γραφαὶ δὲ ἐπὶ τῶν τοίχων τοῦ γένους εἰσὶ τοῦ Βουταδῶν.* Wofern nicht besondere Gründe dagegen sprechen, haben wir selbstverständlich alle die zusammen genannten Dinge in dem zuerst betretenen Innenraum befindlich zu denken. Weit entfernt, daß dieser selbstverständlichen Auffassung irgend etwas im Wege stünde, wird sie durch die nächstfolgenden Worte lediglich bestätigt: *καὶ — διπλοῦν γάρ ἐστι τὸ οἴκημα — καὶ ὕδωρ ἐστιν ἔνδον θαλάσσιον ἐν φρέατι. τοῦτο μὲν θαῦμα οὐ μέγα· καὶ γὰρ ὅσοι μεσόγαιαν οἰκοῦσιν ἄλλοις τε ἔστι καὶ Καρσὶν Ἀφροδισιεῦσιν· ἀλλὰ τόδε ⟨τὸ⟩ φρέαρ ἐς συγγραφὴν παρέχεται κυμάτων ἦχον ἐπὶ νότῳ πνεύσαντι καὶ τριαίνης ἐστὶν ἐν τῇ πέτρᾳ σ[χ]ῆμα· ταῦτα δὲ λέγεται Ποσειδῶνι μαρτύρια ἐς τὴν ἀμφισβήτησιν τῆς χώρας φανῆναι.* Bevor also Pausanias die nächste Merkwürdigkeit im Tempel nennt, bemerkt er, daß das *οἴκημα διπλοῦν* sei, was absolut keinen anderen Sinn haben kann, als daß diese nächst zu nennende Sache sich in dem zweiten Telie des *διπλοῦν οἴκημα* befindet. Wir haben zwar gesehen, daß Pausanias der Herodot- und der Odyssee-Stelle wegen anfing als wäre der Erechtheus-Tempel das Ganze, daß er aber hernach doch der Ilias-Stelle wegen das Erechtheion als nur einen Teil und zwar in den Poliastempel eingeschlossenen Teil versteht, mithin selbst die Nordhalle zu diesem rechnete. Wie tatsächlich auch nicht anders möglich, sieht er als Erechtheion nur die West-Cella mit der einst oben wenigstens großenteils offenen, zu Pausanias Zeit aber schon bis auf die Fenster geschlossene Westhalle an. Diese zwei bilden also das *διπλοῦν οἴκημα.* Denn daß von einem zweiteiligen heiligen Gebäude beide Teile zu ebener Erde nebeneinander liegen, sei es nun mit den Rücken, sei es mit je einer Flanke sich berührend, ist durchaus das Normale: sie wie neuerdings wieder Judeich, Topogr. v. Athen, S. 250,9 tat, von einem oberen und einem unteren *οἴκημα* zu verstehen hat weder an der Ruine noch an Pausanias irgend welchen Anhalt. Wie Pausanias sich bei einem Oberstock ausdrückt zeigt er III 15,8. Denselben Ausdruck wie beim Erechtheion braucht er noch an drei anderen Stellen: II 25,1 nennt

er bei Argos, am Wege nach Mantinea ein *ἱερὸν διπλοῦν* der Aphrodite und des Ares, diesen in der westlichen nach Westen geöffneten Cella, jene in der östlichen nach Osten geöffneten; VIII 9,1 einen *ναὸς διπλοῦς μάλιστά που κατὰ μέσον τοίχῳ διειργόμενος,* also wie mir scheint eher der Länge nach als quer geteilt, jedenfalls beide Cellen wieder nebeneinander. Die beste Analogie bietet aber der, wie oben S. 94, gesagt, von Robert so unglücklich behandelte Tempel, das *ἱερὸν Εἰλειθυίας, ἐν δέ αὐτῷ Σωσίπολις ἐπιχώριος δαίμων ἔχει τιμάς.* Das eine zwar kann, nur beiläufig bemerkt werden. Die Eileithyia die den Eleern, siegbringend, als Frau mit einem Kind an der Brust erscheint, das dann nackt auf die Erde gelegt, alsbald sich in eine Schlange wandelt und in die Erde schlüpft, da wo nachher ihr *ἱερόν* am Kronoshügel lag, nördlich von der Altis, in der Mitte zwischen dem Berg und den Schatzhäusern, also erheblich weiter hinauf als Robert dachte, hat eine auffallende Ähnlichkeit mit Athena, d. h. Pandrosos als Pflegerin des Erechtheus- oder Erichthonioskindes; hat doch auch Robert a. a. O. den Sosipolis-Dämon für das Zeuskind erklärt. Die Verse B 546 würden sehr gut auf das olympische Heiligtum passen, in dem Eileithyia dem Sosipolis einen Sitz gegeben. Und zwar sagt Pausanias *ἐν μὲν δὴ τῷ ἔμπροσθεν τοῦ ναοῦ, διπλοῦς γὰρ δὴ πεποίηται, τῆς τε Ἐλειθυίας βωμός, καὶ ἔσοδος ἐς αὐτό ἐστιν ἀνθρώποις· ἐν δὲ τῷ ἐντὸς ὁ Σωσίπολις ἔχει τιμάς, καὶ ἐς αὐτὸ ἔσοδος οὐκ ἔστι πλὴν τῇ θεραπευούσῃ τὸν θεόν, ἐπὶ τὴν κεφαλὴν καὶ τὸ πρόσωπον ἐφειλκυσμένῃ ὕφος λευκόν* usw. Wir würdigen alsbald noch die ganz besondere Heiligkeit dieses Innenraums, den einzig und allein die Priesterin betreten darf, um dem Erechtheus-ähnlichen Schlangendämon zu bringen, was ihm zukommt, Pausanias sagt *λουτρά τε* wie wohl mit Kuhn für *λυστρα* oder *λύτρα* herzustellen ist, *ἐσφέρει καὶ μάζας καταιθησιν αὐτῷ μεμαγμένας μέλιτι,* wie die Athener, bezw. der *θυηχός* dem Zeus Hypatos, und nach Herodot VIII 41 (AA. 51) dem *δράκων* Erechtheus *τὰ ἐπιμήνια* d. i. eine *μελιτόεσσα, ἐπιτελέουσι προτιθέντες.* Für jetzt beachten wir namentlich, daß Pausanias in dem Augenblick, wo er mit dem Worte *ἔμπροσθεν* andeutet, daß nicht nur ein einziger Raum vorhanden ist, sogleich fast wörtlich dieselbe Erklärung zufügt wie beim Erechtheion; bei diesem wird die Er-

klärung erst notwendig wo Pausanias den zweiten Raum betritt, bei der Eileithyia schon gleich beim ersten. Hier ist mit τῷ ἔμπροσθεν genügend deutlich gemacht, daß der andere, der dann ὁ ἐντὸς heißt, auf gleichem Boden dahinter liegt; beim Erechtheion wird der zweite mit ἔνδον dem äußeren gegenübergestellt, der also als der äußere gleichfalls der davorliegende ist. Pausanias würde weniger Verwirrung angerichtet haben, wenn er gesagt hätte καὶ ἔνδον — διπλοῦν γάρ ἐστι τὸ οἴκημα — καὶ (d. i. auch) ὕδωρ ἐστὶν usw., aber er liebt bekanntlich verzwickte Wortstellung, und im Grunde sind doch auch die Worte wie sie gestellt sind, nicht anders zu verstehen. So ist es sicher unrichtig, dem ἔνδον eine andere Beziehung zu geben: es nicht wie beim Eileithyiatempel im Gegensatz zu dem äußeren Vorraum zu verstehen, sondern zu dem Dreizackmal draußen in der Halle. Denn diese Beziehung, dieser Gegensatz wird von Pausanias weder durch ein Wort wie ἔκτος angezeigt, noch durch die Wortstellung nahegelegt. Im Gegenteil, er wird durch die dazwischentretenden Zeilen nicht allein verdunkelt, sondern geradezu ausgeschlossen, und wenn im Texte Arx 26,19 ff. das was dazwischensteht eingeklammert, ist und die Worte ὕδωρ θαλάσσιον und τριαίνης σχῆμα durch gesperrten Druck als gegensätzlich zusammenzufassen, hervorgehoben sind, so werden wir in kurzem sehen, daß damit die Gedanken des Schriftstellers verkannt sind.

Der Innenraum des Erechtheion ist zweifellos der Hauptraum, das eigentliche Heiligtum des Erechtheus-Poseidon. Der äußere ist von außen von allen drei Seiten her zugänglich: von der Nordhalle durch das θύρωμα; von der Korenhalle her durch die Treppentür, vom Pandroseion durch die schief unter der dritten Säule vom θύρωμα her liegende Tür. Der innere Raum öffnet sich direkt nach außen nur durch das ganz einzige, kleine und niedrige Schlupfloch (bei Michaelis im Jahrbuch 1902 S. 19 f., Fig. 5—7 und Arx tab. XX unten, XXI C** XXV C*), das in der Tiefe zum Blitzmal hineinführt. Daß der Innenraum mit dem Vorraum durch eine Tür verbunden war, versteht sich von selbst und wird sich weiterhin zeigen.

In diesem inneren Heiligtum, der Cella des Erechtheus-Poseidon wird kein Götterbild erwähnt, weder des Erechtheus noch des Poseidon. Vom gemalten Erechtheus ist später zu

sprechen. Pausanias nennt drinnen eben nur den Salzwasserbrunnen, das *ὕδωρ θαλάσσιον*. Das scheint wenig und klingt nicht sehr religiös. Und doch galt die *θάλασσα* einst jedenfalls, wie Herodot und der Parthenonsgiebel uns sagen, als persönliche Bezeugung des Poseidon. Nach der älteren Fassung verbürgte das *χάσμα* oder *στόμιον* sogar die Gegenwart des im Blitz in den Erdspalt hinabgefahrenen Erechtheus, der auch nach dem Eindringen Poseidons immer noch als *οἰκουρὸς ὄφις* gegenwärtig gedacht und verehrt wurde. Den kultlichen Namen dieser Spalte erschloß ich (Athen. Mitteil. 1885 S. 4 f.) aus der Bau-Inschrift. Das *προστομιαῖον* (*AE.* 22 I 71), sagte ich, werde seinen Namen von dem wunderbaren heiligen *στόμιον*, dem Erechtheusbrunnen Herodots haben; ich faßte nur die Praeposition falsch, und das, nur das besserte Furtwängler MW. 196,1: nicht der Raum vor dem, welcher das *στόμιον* enthielt, hatte den Namen *προστομιαῖον*, sondern das Gemach selbst worin das *προστόμιον* sich befand. Es wäre ja auch befremdlich, wenn nicht der Raum mit dem *στόμιον* von diesem seinen Namen erhalten hätte sondern dessen Vorraum. Wie nun die Scholien zu Aischylos Supp. 3 unter den *προστόμια Νείλου* nicht etwa die vor der Mündung liegende Insel Pharos verstanden wissen wollen, sondern meinen, *ἄμεινον τὰ στόμια ἀκούειν*, und wie nach Pollux II 90 der Verschluß der Lippen *ἡ εἰς ἄλληλα τῶν χειλῶν συμβολὴ προστόμιον* hieß, so ist das *προστόμιον* im Erechtheion der Rand des *χάσμα* oder *στόμιον*. In den Begehungen war vermutlich Anlaß, diesem Rand einen besonderen Namen zu geben, von dem dann das ganze Gemach benannt wurde; und wo wäre ein besserer Platz die *μελιτόεσσα*, das Monatsopfer nach dem S. 99 angeführten Zeugnis des Herodot, niederzulegen *προτιθέναι*, damit die Schlange käme, sich ihre Darbringung zu holen? Diese heilige Stelle war so gut wie das Blitzmal bereits im vorpersischen Doppeltempel von Erechtheus-Pandrosos vorhanden. Man begreift also schwer, wie eine Cisterne unter dem Vorraum des neuen Erechtheion (*Arx tab.* XXV, C* und XXVI) und jenes uralte Heiligtum hätte für eins und dasselbe gehalten werden sollen. Jeder der Arbeiter, welcher am Bau des Erechtheion beschäftigt worden war, wußte ja, was es mit dieser 'Cisterne' auf sich hatte, daß hier von einem Salzwasserbrunnen, von

einem *στόμιον* oder *χάσμα*, in dem sich die Schlange hausend denken ließe, nicht die Rede sein konnte: die Cisterne hätte ja wasserdicht gemauert oder verputzt sein müssen. Man könnte die Cisterne an sich zugeben, obgleich ich die Möglichkeit des Wasserzuflusses weder irgendwo nachgewiesen sehe, noch mich selbst von ihr zu überzeugen vermocht habe. Die dicken Fußbodenplatten auf die sich Michaelis beruft (Jahrb. 1902 S. 17, vgl. *Arx*, XXIV D*) beweisen doch nicht mehr als einen Hohlraum unter denselben; ob dieser indessen für Wasser oder andere Dinge bestimmt war, wissen wir nicht. Bekannt sind die Schatzräume antiker Tempel, auch unterirdische Thesauren wie die *favisae* im capitolinischen Tempel: für das was Euripidis Hek. 1002 ff. dichtet von vergrabenen Goldschätzen im Tempel der Athena Ilias, deren Kennzeichen *μέλαινα πέτρα* — wem fiele hier nicht der *niger lapis* ein? — *γῆς ὑπερτέλλουσ' ἄνω*, wird er das Vorbild gewiß näherbei gehabt haben. Zugegeben aber auch die Cisterne unter dem Vorraum des Erechtheion, was könnte uns veranlassen, diesen doch nichts weniger als geheimnisvollen Süßwasserbehälter und den wunderbaren Salzbrunnen des Poseidon, oder das *χάσμα* des Erechtheus für ein und dasselbe zu halten? Die Cisterne lag ja nach Michaelis im westlichen Vorraum, die *θάλασσα* dagegen nach Pausanias im Innenraum. Oder sollen wir gar, um die an sich durchaus unwahrscheinliche Gleichung der Poseidonischen *θάλασσα* mit der Cisterne zu erzwingen, auch der Pausanias-Interpretation Gewalt antun?

Nun ist ja aber auch noch das Dreizack-Blitzmal da, das mit dem Innenraum des Erechtheion eben durch jenes so ganz eigenartige Schlupfloch unter dem Boden in Verbindung gebracht, von dem Hohlraum unter der Vorhalle, der vermeintlichen Cisterne dagegen durch eine Fundamentquadermauer, auf der die Scheidewand zwischen beiden Räumen stand (vgl. unten S. 116), hermetisch abgeschlossen war. Dieses Schlupfloch, das in die östlichste Ecke der Nordhalle verlegt werden mußte, um eben noch in die westlichste des Erechtheion-Innenraums einmünden zu können, ist allein schon ein unwidersprechlicher Beweis, daß die *θάλασσα* im Innen-, nicht im Vorraum sich befand. Deswegen also verschob Pausanias die Erwähnung des *σ[χ]ῆμα τριαίνης*, die man unter den oben S. 97 dargelegten Umständen schon beim Altar des Zeus Hypatos hätte erwarten

können. Er wollte sie, durchaus richtig, mit der θάλασσα drinnen verbinden. Keineswegs aber legte er nun auf das Wasser und das Dreizackmal als die beiden Hauptsachen den Ton des Gegensatzes. Vielmehr fügt er gleich hinzu, dieser Salzwasserbrunnen (auf der Burg) sei nicht besonders wunderbar, denn selbst mitten im Lande (also nicht etwa nur so nahe am Meer wie in Athen) finde man das an verschiedenen Orten, namentlich in Aphrodisia in Karien. Der athenische Brunnen aber biete zwei merkwürdige Umstände: Wogenbraus bei Südwind und das Dreizackmal auf dem Felsen; ob dies drinnen oder draußen sei findet er dabei gar nicht mal der Erwähnung wert. Will man also Klammern setzen, so schließe man sie nach Ἀφροδισιεῦσιν: nötig sind sie indessen durchaus nicht. Im Druck hervorzuheben ist an erster Stelle nicht ὕδωρ θαλάσσιον sondern κυμάτων ἦχον. Daß sonst allerdings die θάλασσα und das Mal zusammengenannt werden, ist für Pausanias nicht verbindlich: zwischen den Zeilen lesen wir, was die Parallelstelle Paus. VIII 10,4 (26,30) vollauf bestätigt, daß andere Orte das athenische Wunder zu überbieten glaubten, indem bei ihnen vier- und gar vielmal soweit vom Meere durch desselben Poseidons Macht das Meerwasser auf dem Burgfelsen zum Vorschein käme. Dem begegneten wieder die Athener und wer für sie Partei nahm mit der in ihrem Salzbrunnen beim Südwind, genauer, nach Südwind hörbaren Brandung. Das war nicht etwa ein Einfall des Pausanias, sondern schon vierhundert Jahre früher von einem der wahrscheinlich sein Landsmann, vielleicht auch Vorbild seiner gezierten Schreibweise war, von Hegesias betont worden. Dessen Worte, die Strabo IX 396 (26,31) anführt, um die Kürze dessen was er über Athen sagt zu entschuldigen, sind allerdings an der entscheidenden Stelle verderbt: ὁρῶ τὴν ἀκρόπολιν καὶ τὸ περὶ † τῆς τριαίνης ἔχει † τι σημεῖον, ὁρῶ τὴν Ἐλευσῖνα καὶ τῶν ἱερῶν γέγονα μύστης ruft er mit affektierter Begeisterung. An der ersten Stelle ist das richtige περιττῆς längst hergestellt; an der zweiten aber auch Meinekes ἐκεῖθι eine unbefriedigende Besserung, da sie einen weder dem Auge noch dem Ohre naheliegenden Irrtum voraussetzt, und dabei obendrein der Parallelismus der Satzglieder hinkt. Das richtige lehrt ein noch schwülstigerer Nachahmer, Himerius, der or. X 3 von derselben klassischen Stätte redet

ὄψεσθε μὲν τὸ τῆς ἐλαίας ἔρνος . . . . ὄψεσθε κῦμα ἐπὶ τοῦ λόφου μετάρσιον ἠχοῦν ἔτι. Je weniger das *ἠχεῖν* etwas den Augen Wahrnehmbares ist, desto deutlicher ist die Nachahmung: Hegesias schrieb also *καὶ τὸ περιττῆς τριαίνης ἠχεῖ ἔτι σημεῖον*, und damit gliedern beide Halbsätze sich gleichmäßig. Daher also nahm Pausanias seinen *κυμάτων ἦχον*, und nun ist wohl auch noch wahrscheinlicher, daß er *σῆμα* nicht *σχῆμα τριαίνης* schrieb. Wie weit die Beobachtung selbst, die man zu etwas Wunderbarem stempelte, richtig war, geht uns kaum etwas an; indessen ist leicht zu begreifen, daß wenn Südwind geweht hatte, bei nur 4½ Kilometer Luftlinie bis zum Phaleron und bei der Höhe der Burg, die Brandung, von keinem nahen Lärm übertönt, von der nahen Burgmauer zurückgeworfen, durch das Loch in der Mauer in der geheimnisvollen Stille der Erechtheus-Cella wohl hörbar sein konnte. Das Wunderbare des Eindrucks lag dann freilich nur in der Umgebung, dem geheimnisvollen Raum und der durch den Westgiebel des Parthenon genährten Vorstellung, daß vom Phaleron her damals Poseidon in seinem Wagen heraufgefahren wäre. Man mochte in brandenden Wellen noch seine Rosse aufs Land springen zu sehen glauben.

Im Prostomiaion, d. h. in der Erechtheus-Cella lag ein Marmorfußboden in gleicher Höhe wie die Schwelle des *θύρωμα*, während in der Vorhalle der Fußboden, den eben die dicken Bodenplatten bildeten, um ca. 0.20 m höher lag. Darunter war auch im Prostomiaion ein Hohlraum (natürlich kein *οἴκημα*), das beweist das Schlupfloch in der Nordwand. Daß dieses die Verbindung zwischen dem Dreizackmal und dem *φρέαρ*, wie Pausanias das *προστόμιον* nennt, herstellte, ist vorher als selbstverständlich angenommen. Man darf vielleicht dafür geltendmachen, daß das von Balanos entdeckte Loch im Dach der Nordhalle nicht senkrecht über dem Dreizackmal liegt, sondern näher zur Wand; wenigstens wüßte ich dafür keinen anderen Grund zu ersinnen, als daß dadurch darauf hingewiesen werden sollte, daß die Öffnung auch zu etwas im Inneren des Tempels eine Beziehung hätte. Wie breit nun aber der verbindende Hohlraum, ob im rechten Winkel umbiegend oder wie sonst er zum *φρέαρ* hinging, läßt sich nicht sagen. Wo im Inneren der Burgfels zwischen den mittelalterlichen Mauern und den Trümmern freiliegt, ist von Abarbeitung zum Zweck der Einbettung so gut

wie nichts zu sehen, trotz Bötttichers Aussage, Unters. S. 196. Grade in der Ostwestachse des ganzen Heiligtums aber sieht man etwa 2 Meter westlich von der durch sichere Spuren angezeigten Scheidewand zwischen Erechtheus- und Poliascella die tiefste Einsenkung des Felsens, und darin ein natürliches Loch. Dies und nur dies kann das *χάσμα* oder *στόμιον* sein, das, zusammen mit dem nahen Dreizackmal, Anlaß zur Lokalisierung des Erechtheusmythus gab. Wie tief dies Loch in den Felsen hineingeht weiß ich nicht. Bötticher, Untersuchungen S. 196 berichtet, daß er mit einem eigens dazu angefertigten eisernen Instrument 4 Fuß tief durch Felssplitter hindurchgedrungen, dann aber wegen Richtungsänderung des Loches nicht weiter gekommen sei. Es scheint doch wohl der Mühe wert, diese Untersuchung wieder aufzunehmen, um zu ergründen, was es mit dem Salzwasser auf sich habe. Es ist ja kaum zu glauben, daß es eine reine Fabelei gewesen sei. Und wenn auch, so war doch das *φρέαρ*, das *προστόμιον*, d. h. eine irgendwie umschränkte Öffnung im Fußboden, ähnlich der in der Nordhalle über dem Dreizackmal, jedenfalls in dem danach benannten Prostomiaion vorhanden. Man wird annehmen dürfen, daß das Prostomion über jenem Felsloch, also ungefähr an der dem Bildstand der Polias entsprechenden Stelle sich befand. Je nach der Höhe der Brüstung mochte die Tiefe des Brunnens dann, von dem eigentlichen Felsloch abgesehen, 3—4 Meter betragen haben.

Wenn dies *προστόμιον* das einzige war was Pausanias in der Erechtheus-Cella zu erwähnen fand, so scheint das freilich wenig im Verhältnis zu der Größe des Raumes und im Vergleich mit der Menge von Dingen, die Pausanias in der Vorhalle namhaft zu machen fand. Es kann jedoch nicht unsere Aufgabe sein, dies Mißverhältnis auszugleichen; und noch weniger hat man ein Recht, deshalb die Angaben des Pausanias oder unsere Auslegung seiner Worte anzuzweifeln. Es gilt vielmehr die Leere im Prostomiaion zu verstehen, und da leistet uns jenes Heiligtum der Eileithyia am Kronion (oben S. 99) unschätzbare Hilfe. Dort gehörte der Vorraum der Eileithyia, deren Altar darin stand, wie die Altäre des Poseidon usw. in der Westhalle des Erechtheion, und hier hinein durften die Leute gehen. Den Innenraum dagegen, der dem Sosipolis gehörte, durfte nur die

Priesterin betreten, wenn sie ihm sein Opfer brachte und auch sie nur Kopf und Antlitz verhüllend, damit sie — so müssen wir verstehen — nicht von ungefähr, zu ihrem Schaden, wie die zwei Kekropstöchter, den Dämon erblicke; unterdes blieben die Jungfrauen und Frauen im vorderen Gemach und sangen einen Hymnus. Solange man noch an den schlangenhaften Erechtheus glaubte und ihm die *ἐπιμήνια* darbrachte, was zu Pausanias Zeiten nicht mehr der Fall gewesen zu sein scheint, dürfte es im Erechtheion ähnlich gewesen sein, und was sollten da in dem Gemach, das niemand sehenden Auges betrat, Gemälde und andere Weihegaben, die Michaelis im Innenraum des Erechtheus aufgestellt denkt? Ja, wozu bedurfte es überhaupt größerer Helligkeit als die durch die kaum geöffnete Tür hereindrang? Der Salzbrunnen Poseidons bedurfte, und der Schlangendämon vertrug kein Licht; die Erechtheus-Poseidon-Cella wird ein dunkler gespensterhafter Raum gewesen sein. Ob dieser Vorstellung die Bau-Urkunde durch Angaben über die Scheidewand zwischen Cella und Vorraum Schwierigkeiten macht, haben wir nachher zu sehen. Kehren wir vorerst in den Vorraum, die Westhalle zurück, wo wir bereits von den drei Altären und den Butadengemälden hörten.

Von den Altären gehört derjenige des Poseidon, auf dem man auch dem Erechtheus opferte, in die Mitte vor den Eingang zur Cella; die beiden anderen werden zu beiden Seiten gestanden haben, also etwa Butes links, Hephaistos rechts. Da die Halle kaum mehr als 5 Meter breit war, konnten sie nur klein sein; an Brandopfer ist drinnen ja auch nicht zu denken. Die vier von den Söhnen des Praxiteles geschnitzten Holzbilder des Lykurgos und seiner Söhne Habron, Lykurg und Lykophron werden wir — es handelt sich nur darum die Möglichkeit einer schicklichen Anordnung aller dieser Dinge nachzuweisen — zu den Seiten der zwei nahe an die Scheidewand gerückten Altäre ihres Ahnen aufgestellt denken, also wenn Plutarchs Aufzählung von links nach rechts ging, Lykurg und Habron neben dem Altar des Butes, Lykurg und Lykophron neben dem des Hephaistos. Da Pausanias nur von *εἰκόνες* nicht von *ἀνδριάντες* spricht, waren es vielleicht nur die Köpfe auf Wandkonsolen oder anderen Untersätzen.

Die Gemälde *γραφαὶ ἐπὶ τῶν τοίχων τοῦ γένους τῶν*

Βουταδῶν sind offenbar nicht nur die im *βίος* des Lykurg 843 a (26,28[1]) genannten. Denn hier ist nur von einem *πίναξ*, den Habron weihte, die Rede; es war wie es im *βίος* vorher heißt *ἡ καταγωγὴ τοῦ γένους τῶν ἱερασαμένων τοῦ Ποσειδῶνος ἐν πίνακι τελείῳ*. Diese Tafel konnte natürlich nur eine Wand einnehmen; die späteren Generationen nach Lykurg und seinen Söhnen werden gewiß von Zeit zu Zeit auf Ergänzung durch andere Tafeln bedacht gewesen sein. Die Worte des Pausanias scheinen zu sagen, daß keine der dazu geeigneten Wände davon frei war. In der Westhalle waren das außer der Scherwand nur die anstoßenden Teile der Nord- und Südwand.

Die späteren Butadengemälde haben uns nicht weiter zu beschäftigen; über das älteste, von dem uns sogar der Maler, Ismenias von Chalkis genannt wird, können wir nicht so hinweggehen. Die *καταγωγὴ τοῦ γένους* und vorher die Worte *κατῆγον τὸ γένος ἀπωτάτω μὲν ἀπὸ Βούτου καὶ Ἐρεχθέως τοῦ Γῆς καὶ Ἡφαίστου* sagen uns, daß, wie kaum anders möglich, die Abfolge der Generationen von oben nach unten ging. Verstehen wir nun nach den Worten des *βίος*, daß ausschließlich die Priester des Poseidon, nicht etwa auch die aus demselben Geschlecht genommenen Priesterinnen der Athena dargestellt waren, so ergeben sich für etwa zehn Jahrhunderte mindestens dreißig bis vierzig Personen, nur Abkommen des Butes. Es ist klar, daß diese nicht alle übereinander, sondern auch nebeneinander gestanden haben müssen. Es wird ja auch bezeugt, daß Habron seinem Bruder Lykophron den Dreizack, das Symbol der Priesterwürde übergebend dargestellt war, also diese zwei, nicht minder wohl Lykurg selbst und noch andere in einer Reihe. Schwerlich werden alle den Dreizack geführt haben, der vielmehr wahrscheinlich nur ein einziges, eben bei dieser letzten *διαδοχή* allein, als das durch alle jene Hände gegangene Abzeichen ihrer priesterlichen Würde erschien. So mochte der Beschauer die anderen Butaden als der Würde ledig geworden, heroisiert, dem göttlichen Ahnherrn angereiht denken. Die Zahl der übereinanderstehenden Reihen war durch die Höhe der Wände und die Möglichkeit des Sehens beschränkt. Die Annahme Dörpfelds (Athen. Mitteil. 1904 S. 103), daß nach dem (seinem) ursprünglichen Plan des Erechtheion die Erechtheus-Cella habe ganz unbedeckt bleiben, die Vorhalle ein nied-

riges plattes Dach erhalten sollen, mag auf sich beruhen, da in dem ausgeführten Bau, dessen Ruine wir kennen, und in dem die Tafel des Ismenias aufgestellt wurde, die Vorhalle jedenfalls hochgedeckt war. Rechnen wir unten 1 bis 2 Meter ab, so konnte der *πίναξ*, des Raumes wegen, sehr wohl 5 Meter und mehr hoch sein. Waren die Figuren lebensgroß, wie Jahn zu erweisen suchte (Kieler Studien S. 142), so wären drei Reihen übereinander das Höchste. Doch ist der Beweis für die Bedeutung von *τέλειος* nicht geführt: gab es in Malerei und Skulptur um jene Zeit (vgl. z. B. die *εἰκόνες* Lykurgs und seiner Söhne) sicherlich schon Brustbilder von Göttern und Menschen — man denke nur an die Ton-Protomai — so liegt näher, auch in den Inschriften die *γραπτὴ εἰκὼν τελεία* mit Boeckh, CIG. II p. 644 von ganzer Figur zu verstehen. Daß die griechische Malerei sich in den Maßen größere Beschränkung auferlegte als die Skulptur wird allgemein bekannt sein und wurde jüngst von J. Six, Jahrbuch 1907 S. 3, betont.

Läßt sich nicht vielleicht besser das Breitenmaß des Butadenbildes bestimmen? Die Maße der Tempelwände helfen uns dabei nicht, da wir nicht wissen, welche Wand wir ihm zuzuteilen haben. Wohl aber kennen wir den Ausgangspunkt der *καταγωγή*, die auf attischen Werken namentlich in Vasenmalereien nicht selten dargestellte Geburt des Erechtheus oder Erichthonios, die wenigstens seit B 546 allgemein anerkannte Tatsache der heiligen Geschichte, zugleich den Ruhmestitel und den wirklichen oder geglaubten Ursprung des Butadengeschlechts. Eine Übersicht gab Sauer, das sogenannte Theseion S. 57 ff. mit einer Reihe von Abbildungen; doch darf man das vatikanische Relief Fig. 66 und den Theseiongiebel beiseite lassen. Beschränkt sich das alte Berliner Tonrelief (Arch. Zeit. 1872, T. 63) auf die drei Hauptpersonen, Ge mit dem Kinde zwischen Kekrops und Athena, so wächst in anderen Darstellungen schon des fünften Jahrhunderts die Personenzahl beträchtlich an, um zuletzt wieder auf wenige sich zu beschränken. Konstant ist die Erdgöttin bis zur Brust oder zum Gürtel, selten weiter, aus dem Erdboden aufragend, in der Regel nach rechts — nur das Tonrelief kehrt es um, und die Hauserschen Fragmente (Jahrb. 1896 S. 190 Fig. 30), auf denen die Geburt und die Öffnung des Kastens als Gegenstücke erscheinen, zeigen sie in

Vorderansicht — das meist nackte, höchstens mit *περιάμματα* versehene Kind emporhaltend. Athena kommt eilends herbei und nimmt es in Empfang. Zugegen pflegen Hephaistos und der *διφυής* Kekrops zu sein. Eigentümlich gefaßt, ins Bacchische gezogen ist der Vorgang auf der schönen Vase von Kertsch (Stephani *Compte-rendu* für 1859 Taf. I, Wiener Jahreshefte 1903 S. 89). Und durch den malerischen Stil bekommt die Sache ein noch ungewöhnlicheres Aussehen: nicht in der Breite sondern in der Tiefe von vorn nach hinten entwickelt sich das Bild. Zwischen Athena, die aus dem Hintergrunde nach vorn kommt, und Ge schiebt sich Hermes ein, als überflüssiger Vermittler zwischen Ge und Athena. Statt Hephaistos und Kekrops sind Zeus und Hera ungewöhnliche Zuschauer, und auch die drei Kekropiden sind danach angetan, die Erklärung auf Abwege zu bringen. Treuer der alten Überlieferung, gefällt sich die schöne, wohl um hundert Jahre ältere Berliner Schale *(Mon. ined d. I.* X 38) außer Kekrops, Hephaistos und den Kekropstöchtern noch drei sagenhafte Königsfiguren Erechtheus, Aigeus, Pallas hinzuzufügen. Jünger als alle sonst bekannten Darstellungen — wofern man die Marmorreliefs (Amelung, Vatic. Katal. I, Ch. 643) nach dem Alter des Originals, nicht der Kopien ansetzt, war das Gemälde im Erechtheion, das, auch wenn man die Figuren auf die geringste Zahl beschränkt, doch außer Ge mit dem Kind und Athena, notwendig Hephaistos, dessen Altar ja dem des Butes im Erechtheion gegenüberstand, und Kekrops, hier, in unmittelbarer Nähe des Kekropion, enthalten haben wird.

Hat man die Erechtheusgeburt, wie nicht anders möglich, schon längst dem Butaden-Pinax zugeeignet, so wird eine zweite Darstellung des Erechtheus als Held und König, wie er unter Athenas Beistand die Rosse an den Streit- und Rennwagen schirrt oder, besser und des Königs würdiger, die angeschirrten in ihrem Beisein lenkt, direkt bezeugt. Aristeides legt im Panathenaikos I 170 D dem Erechtheus die Erfindung des Viergespanns bei (vgl. oben S. 76), *ζεύγνυσιν ἐν τῇδε τῇ γῇ πρῶτος ἀνθρώπων ὁ τῆςδε τῆς θεοῦ πάρεδρος ἅρμα τέλειον σὺν τῇ θεῷ* usw. Was der Rhetor hier mit *πάρεδρος* meint, wäre auch ohne die Parallelstelle S. 193 (26, 28[1] am Ende), wie auch ohne Herodes *συνέστιοι* (IGSI. 1389, II. 30) und

Plutarchs (Symp. 176) *τοῦ νεὼ κοινωνεῖ μετὰ τῆς Ἀθηνᾶς* (26, 25[1]) gewiß: es ist die Hausgenossenschaft, die schon in beiden Homer-Eindichtungen in verschiedener Weise zum Ausdruck gebracht war. Das Scholion zu der Stelle bringt eine überraschend wertvolle Nachricht bei, ist aber offensichtlich verkürzt, sei es durch verständnislose Zusammenziehung zweier Erklärungen in eine, sei es vielmehr durch Auslassung und einfache Achtlosigkeit des Abschreibers: *πάρεδρον δὲ τῆς θεοῦ τὸν Ἐρεχθέα φησὶν, ἐπειδὴ ἐν τῇ ἀκροπόλει ὀπίσω τῆς θεοῦ γέγραπται ἅρμα ἐλαύνων.* Die *παρεδρία* wäre richtig erklärt mit der Bemerkung daß *ὀπίσω τῆς θεοῦ* Erechtheus seine Cella habe. Ebenso wäre der andere Teil des Satzes, auf den sich das Scholion bezieht (26,28[1] wird nur die Parallelstelle 193 dazu angeführt, obgleich das Scholion der früheren vollständigeren beigeschrieben ist) richtig erläutert durch Hinweis auf ein Gemälde, in welchem der Heros neben oder mit der Göttin fahrend dargestellt war. Eine offenbare Verkehrtheit aber ist es, Erechtheus — was Aristeides ja keineswegs zu denken veranlaßt — deswegen *πάρεδρος* der Athena genannt sein zu lassen, weil er 'hinter der Göttin fahrend gemalt sei'. Denn wollten wir auch hier *ὀπίσω τῆς θεοῦ* mit *ἅρμα ἐλαύνων* verbinden, so hieße das gar nicht mal, daß beide auf einem Wagen standen, geschweige denn saßen; zögen wir es dagegen zu *γέγραπται*, so ergäbe das erstens eine ganz vage Ortsbestimmung, ähnlich freilich der gleichfalls dunklen, vielleicht ebenfalls entstellten über die Chariten des Sokrates (22,46[1]), und möglichst wörtlich, was schließlich auch das einzig natürliche wäre, würde es besagen, daß das Gemälde an der Wand hinter dem *ἄγαλμα* sich befände, was wiederum sachlich unmöglich wäre. Bei alledem bleibt die Hauptverkehrtheit aber die, daß Erechtheus *πάρεδρος* der Göttin genannt sein soll, weil sein gemaltes Bild im Tempel der Göttin sich befunden habe, als ob alle Butaden, deren Gemälde ja auch darin waren, damit *πάρεδροι* der Göttin gewesen wären. Es ist klar, daß die *παρεδρία* sich überhaupt nicht auf das Beieinander von Bildern, nicht mal von Tempelbildern — wenn es ein solches vom Erechtheus gegeben hätte, sondern der *Numina* geht. Was der Scholiast sagen wollte, kann danach nicht zweifelhaft sein, und vielleicht lassen seine Worte sich mit einiger Wahrscheinlichkeit herstellen *πάρεδρος . . . φησὶν*

ἐπειδὴ . . . ὀπίσω τῆς θεοῦ [ἵδρυται, ἔνθα σὺν αὐτῇ καὶ] γέγραπται ἅρμα ἐλαύνων. Also war Erechtheus im Tempel auch zu Wagen mit oder neben Athena dargestellt, wo anders wohl als in dem *πίναξ*?

Wie die Geburt des Erechtheus, so war auch sein Fahren, wobei ihm die Göttin, wenn auch nur durch ihre Gegenwart, behilflich war, in attischer Kunst dort im Tempel schwerlich zum erstenmal dargestellt. Galt Erechtheus (Erichthonios) doch als Stifter der Panathenäen, speziell des Wagenrennens, also auch der feierlichen Pompe mit Viergespannen. Wie der Opferzug zum Bilde der Polias auf jener sfig. Berliner Hydria (S. 29) dargestellt scheint, so sieht man auch auf anderen sfg. Vasen etwa Peisistrateischer Zeit, da die Panathenäen zur großen Penteteris erweitert wurden, nicht selten Athena mit einem Manne auf einem Viergespann, namentlich unter Vorangehen des Hermes dargestellt. Oft ist der Mann Herakles, den wir dann wohl feierlicher als im Relief des Hekatompedon-Giebels, mit Athena selbst zum Olymp fahrend zu denken haben, wie später mit Nike wirklich aufwärts durch die Lüfte. Anderswo ist es Zeus, wie auf den Berliner Fragmenten 2049 (Hartwig, MS. S. 193) oder Dionysos. Auf der großen Berliner Schale 2049, die auf beiden Seiten dieselbe Darstellung hat, steht ein Mann im langen Wagenlenkerchiton, drüber ein Fell, die Göttin steht diesseits in Vorderansicht, wendet aber den Kopf zum Lenker hin und weist mit dem Helm in ausgestreckter Hand auf das Ziel. Das Fell und ein eigentümlich vorhängender Stirnschopf sprechen doch vielmehr für einen generellen Wettfahrer. Über London D 230 und 320, auch München 784 wage ich ohne selbst gesehen zu haben, kein Urteil.

Die beiden Erechtheusbilder, als das Leben eines und desselben Stammvaters angehend, würden in einem, dem obersten Streifen der Tafel nebeneinanderstehen; das Viergespann mit den Figuren des Erechtheus, der Athena, des Hermes würde dem anderen Bilde leicht die Wage halten können. Viel einförmiger waren vermutlich die unteren Streifen, deren Figuren allerdings unschwer zu zweien, dreien oder auch mehreren in lose Verbindung gebracht sein könnten. Bis zum fünften Jahrhundert herab, wird ihnen auch wohl alles individuelle Gepräge abgegangen sein, Namen, die nicht gefehlt haben können, mochten

auch viel früher schon, vielleicht von Anfang an beigeschrieben sein. Die Anordnung des ganzen Bildes in Streifen übereinander, zeitlich von oben nach unten herabsteigend ermangelt, sei es in dem einen, sei es in beiden, der Analogie weder in früheren noch späteren Zeiten. Es genügt an die Françoisvase zu erinnern, an den Thesauros der Knidier oder Siphnier, besser an den Parthenon. Denn warum sollten nicht auch Giebelgruppen über Metopen und Fries mitzählen, wenn, wie namentlich am Parthenon, der innere Zusammenhang und die zeitliche Abfolge (s. oben S. 50) so klar sind. Von späteren Werken sei die Tafel des Archelaos genannt, das esquilinische Wandgemälde (Springer-Michaelis[8] S. 395), sei an Jahns Bilderchroniken erinnert. Der Zeit und Kunstgattung nach am nächsten stehen jedenfalls die Malereien der großen Prachtamphoren, wie sie sich von den Polygnotischen Gemälden her namentlich in Groß-Griechenland entwickelt haben. Meistens stellt der oberste Streifen auch die begrifflich höchste Sphäre dar, die Götter im Olymp, die aus der Höhe an den irdischen Vorgängen der unteren Streifen teilnehmen. Die berühmte Perservase, Reinach *Rép.* I 194, eine andere 98, die Entführung der Kore 97, die Unterweltsvasen z. B. 158, 167 und viele andere sind an Handlung und Bewegung meist reicher; im übrigen mögen sie am ersten zum Vergleich dienen, namentlich wenn wir die handlungsloseren Götter im Oberstreifen dieser Vasen mit den Butaden der unteren Streifen des Pinax zusammenhalten. Übrigens haben wir uns die Butaden schwerlich alle stehend zu denken, da sie auch als Priester ihren Thron hatten, wie von einem solchen Doppelthron die erhaltene linke Hälfte die Inschrift *ἱερέως Βούτου* trägt (26, 28), die rechte, vielleicht sogar nur das mittlere Drittel der Thron des Erechtheuspriesters war, an den dann noch ein dritter für den Hephaistospriester anschloß.

VI. Die Cella der Polias.

Vom Erechtheion im engeren Sinne wenden wir uns mit Pausanias zur Cella der Polias, der Erneuerung des alten *ἄδυτον τῆς θεοῦ,* wenn sie auch, wie oben S. 18 vermutet und begründet wurde, vielleicht nicht an derselben Stelle, jedenfalls auf höherem Boden lag als im Urtempel. Ihre prostyle Vor-

halle wird von der mit wunderbarer Sorgfalt geleiteten Herstellung des Tempels, die seit langem im Werke ist, wohl mit der restaurierten Cella wieder in Verbindung gesetzt werden. Die Frontwand ist einstweilen durch Forschung und Zeichnung von E. Stevens in einer Weise hergestellt, die von desselben Aufnahme und Herstellung das Höchste erwarten läßt. Wir lernten dadurch einstweilen, daß jederseits der Tür ein Fenster die Wand durchbrach. Also konnte die Tür des Adyton für gewöhnlich geschlossen sein, ohne daß es im Inneren dunkel war.

Das *ἄγαλμα* war auch im Neubau das *ἀρχαῖον* (AE. 22,1), das schon Orest umklammert haben sollte, und von dem wir oben aus anderweitigen Quellen eine Vorstellung zu gewinnen suchten. Die Urkunden werden uns mehr lehren. Über den Standort des Bildes gibt uns die berühmte von Archaeologen und Architekten viel behandelte Inschrift CIA. I 322, Brit. Mus. I XXXV (AE. 22) einen Wink in den Zeilen 69ff. der I. Kolumne, deren Interpretation von fundamentaler Bedeutung auch für schon behandelte Teile des Erechtheions ist, aber weil unzertrennlich, erst hier im Zusammenhang gegeben werden kann. Sie lauten

τõ τοίχο τõ ἐντὸς ἀκατάξεστα
70. *τõ (γο)γγύλο λίϑο τετραποδίας* ΓΙΙΙ,
τõ ἐν τοῖ προστομιαί[οι
τετροποδίας ΔΙΙ
τε̃ς παραστάδος
τετραποδίας Ι[ΙΙ
75. *τõ πρὸς τὀγάλματος*
τετραποδίας [Δ]Ι,

worauf der oben S. 96 besprochene *βωμὸς τοῦ ϑυηχοῦ* folgt.

Die selbstverständlichen Ergänzungen in Z. 70 f. bedürfen keines Wortes, die Ziffer in 74 darf als gegeben angesehen werden; in Z. 76 gibt Michaelis [Γ]Ι; aber Newton bemerkte zu dem unsicheren Zeichen *traces of a numeral which can hardly be any other than* Δ, und das hatte G. F. Hill mir zu bestätigen die Güte.

Willkürliche Aufstellungen fallen auch hier durch richtige Auslegung von selbst zu Boden. So meinte z. B. Borrmann (Athen. Mitteil. 1881 S. 391), der sonst in Z. 71 und 74 richtig

τοίχου, nicht *γογγύλου λίθου* ergänzt, mit Berufung auf Kirchhoff, die Wand *πρὸς τὀγάλματος* könne ebenso gut die vor dem Bilde, d. h. die Türwand, als die hinter ihm sein, und entschied sich für die erstere, also eine Aúßenwand, obgleich in diesem Abschnitt ja nur vom *τοῖχος ὁ ἐντός* die Rede sein soll. Denn *τοῖχος* bedeutet nicht die eine oder die andere Fläche der Wand sondern den ganzen zweiseitigen Wandkörper. Die Innenseite eines *τοῖχος* ist nicht ein anderer *τοῖχος* als die Außenseite, sondern beide sind Teile eines und desselben *τοῖχος*. Von dem Außen-*τοῖχος* war vorher die Rede: Z. 54 heißt es *τάδε ἀκατάχσεστα καὶ ἀράβδοτα,* und es folgt die Südwand; von den drei anderen Seiten sind nur Teile noch ungeglättet. Dort ist also von den Außenmauern die Rede, und zwar nicht etwa nur von ihren Außenseiten. Schon vorher sagt uns Z. 51 *ἐπὶ τõ τοίχου τõ πρὸς νότον κυμάτιον ἐς τὸ ἔσω ἔδε ἐπιθεῖναι*, daß die außen beginnende Aufzählung die *τοῖχοι* nicht einseitig ins Auge faßt. Unzweideutiger noch ist, daß die Epistaten unter den *ἀκατάχσεστα* draußen, denen erst Z. 69 die am *ἐντὸς τοῖχος* folgen, Z. 60 *τὸς ὀρθοστάτας ἀκαταχσέστος ἐκ τõ ἔχσοθεν ἐγ κύκλοι* usw. aufführen. Denn wenn hier überhaupt nur von der Außenseite der Mauern die Rede wäre, brauchte an den Orthostaten nicht noch ausdrücklich die Außenseite genannt zu werden: die Orthostaten waren eben nur außen noch nicht abgeputzt.

Folglich sind die von Z. 69 ab genannten *τοῖχοι,* was übrigens auch so nicht zu verkennen ist, nichts anderes als die inneren Quermauern (und was dazu gehört), durch die das ganze Rechteck des Tempels in drei Teile zerlegt wird. Es ist freilich zunächst anderer Ansicht gegenüber (z. B. O. Müllers, Kunstarchaeol. Werke I 141 und Choisy, Etudes S. 270), aber übereinstimmend mit Borrmann (oben S. 113) festzustellen, daß zum Artikel *τοῦ* Z. 71 und 75 nicht *γογγύλου λίθου* sondern *τοίχου* zu verstehen ist. Jenes scheint allerdings näher zu liegen, weil unmittelbar vorher vom *γογγύλος λίθος* die Rede war; es wird indessen schon dadurch unmöglich, daß daselbst der *γ. λίθος* im Ganzen, ohne nähere Bestimmung genannt wird. Eins von beiden ist allein denkbar: entweder ist unter den Z. 71 ff. genauer bestimmten Wänden der *γ. λ* zu verstehen, dann ist die vorhergehende unbestimmte Angabe Z. 70 sinnlos, oder er ist an dieser zu verstehen, und so ist es ja gewiß, dann

handelt es sich im folgenden von dem was überhaupt in Z. 69 als Hauptbegriff vorangestellt ist, vom *τοῖχος*. Die drei Genetivbegriffe 71, 73, 75 sind gleichartig; aber nicht *γογγύλος λίθος* und *παραστάς* sind gleichwertig, sondern *τοῖχος* und *παραστάς*. Damit haben wir allerdings scheinbar drei innere Wände statt zweier. Von ihnen sind zwei jetzt ohne weiteres klar. Die Wand im Prostomiaion könnte an sich ebensogut die das Prostomiaion im Osten wie die es im Westen abschließende sein; ist aber erstere unzweifelhaft die *πρὸς τὀγάλματος*, so folgt, daß es die andere ist, die, weil das Prostomiaion von seinem Vorraum scheidend, mit größerem Recht als in demselben liegend genannt werden konnte.

Was die *παραστάς* ist, die zwischen Prostomiaion- und Bildwand, besser gesagt vor dieser, der östlichen Scherwand genannt wird, haben wir aus Bedeutung und Gebrauch des Wortes zu ergründen. Dörpfeld äußerte sich schwankend darüber: Athen. Mitteil. 1904 S. 103 sollte es die ganze Westhalle sein; ebenda 1887 S. 197 sollte es 'die niedrige Pfeilerstellung, welche den ganzen Westraum in zwei Teile zerlegte' sein. Eins wie das andere ist wider die Bedeutung des griechischen Wortes; beides wird auch durch die fragliche Stelle unserer Urkunde ausgeschlossen: die *παραστάς* kann nicht westlich von der Mauer *ἐν τῷ προστομιαίῳ* sein, weil sie sich östlich davon befand; sie kann nicht eine Pfeilerstellung ebenda sein, wo die Inschrift einen *τοῖχος* nennt. Etwas rationeller und mehr in Einklang mit der urkundlichen Überlieferung mochte Michaelis (Jahrbuch 1902 S. 17, *Arx tab.* XXVI und XXVII oben) einen *τοῖχος* mit Säulen darauf, entsprechend der Westwand *πρὸς τοῦ Πανδροσείου* voraussetzen. Ihm kam es darauf an, möglichst viel Licht in die Erechtheus-Cella fallen zu lassen, zur Beleuchtung der Butadengemälde. Wir haben gesehen, daß diese im Vorraum sich befanden, und daß die Cella des Schlangendämon in der Cella Licht eher scheute als verlangte. Michaelis Herstellung wird aber auch durch dieselbe Bauurkunde, an die sie sich anlehnt, verboten. Denn I 66 sagen ja die Epistaten, sie hätten *τὸς κίονας ἀραβδότος ἅπαντας πλὴν τῶν ἐπὶ τõ τοίχο* übernommen: es standen also Säulen nicht auf zwei Mauern, der westlichen Außenwand und der westlichen Scherwand, sondern nur auf einer einzigen, jener ersteren. Genug, was Kultus und Glaube zu heischen

schien, eine die Cella gegen den lichten und türenreichen Vorraum abschließende Mauer, bietet uns die Urkunde, und ich glaube nicht, daß der Befund der Ruine widerspricht, wie kurz zu zeigen sein wird.

Die östliche Scherwand hat allerdings, weil sie eingebunden war, namentlich an der Nordwand viel deutlichere Spuren hinterlassen. Für die westliche zeugt aber doch zunächst die bis zu einer Marmorschwelle oder Stücken davon — die Untersuchung war in diesem Frühling durch Gerüst und Trümmer noch außerordentlich erschwert — erhaltene Fundamentmauer. Gerade der tadellose Fugenschluß zweier dieser Marmorplatten und die völlige Verschiedenheit der Mauer darunter von den mittelalterlichen Fundamentmauern im Inneren, verbürgt ihr Altertum. Eine Klammer, die am Nordende auf der Schwelle an der Wand sichtbar ist, beweist, daß hier wenigstens etwas auflagerte. Wenn die beiden Arx tab. XXV c* senkrecht in der 11. und 13. Schicht (die Orthostaten nicht mitgezählt) über diesem Schwellenstein mit ζ bezeichneten Steine erst im Mittelalter eingefügte, später abgebrochene Binder sind, so zeigen sie, daß die mittelalterliche Mauer ebenda stand wo die antike Scherwand, und diese nicht 30—40 cm weiter nach Osten stand, wo die punktierten Linien Arx XXVC c* sie angeben, und wo sie schief auf der Fundamentmauer aufsäße. Die Bossen in der 4. und 8. Schicht über den Orthostaten sind abgehackt, die Rauhung der 4. 6. 8. 10. Quader ist auf der Tafel *Arx* zu weit nach rechts ausgedehnt. Nicht sie ist uns das Anzeichen der gegengestoßenen, nicht eingebundenen Wand, sondern zwei besonders bei frühem Morgenlicht kenntliche glatte, ganz wenig eingetiefte Streifen, die senkrecht an beiden Seiten der Scherwand herabliefen, gleich weit von der ersten Vertikalfuge der 1. 3. 5. usw. Schicht rechts vom *θύρωμα*. Auch die andere Scherwand war übrigens nicht von unten auf eingebunden. Eine Quaderwand ließ sich immerhin eher in dieser äußerlichen Weise mit den Außenwänden verbinden als etwa nur ein kürzerer oder längerer Pfeiler.

Wie ist nun die intakte Maßangabe des *ἀκατάξεστον* dieser *τοῖχοι* zu verstehen? 'Zwölf laufende Tetrapodien', das bestätigt zunächst was über die Zweiseitigkeit des *τοῖχος* gesagt wurde; denn die Breite des Tempelhauses betrug im Lichten 30 Fuß

(Athen. Mitteil. 1890 S. 174), so daß nur beide Wände zusammen 48 Fuß ergeben können. Was soll man nun bei den fehlenden 12 Fuß anders denken als daß es auf jeder Seite 6 waren, d. h. soviel als die Tür breit war, einschließlich der Gewände, die also von dem vollen Maß von 60 bezw. 30 Fuß abzuziehen sind? Unerklärt bleibt dabei dabei freilich, warum das Stück über der Tür nicht erwähnt wird.

Die Parastas wird zwar vor der Bildwand genannt; wir werden es aber besser zunächst mit der letzteren, als der weniger dem Zweifel unterworfenen versuchen. Ihr Maß ist also nicht 6 sondern 11 Tetrapodien, d. h. an beiden Wandseiten zusammen fehlen diesmal nicht 2×6 sondern 2×8 Fuß. Sollte also nicht wie dort durch die Tür, so hier eben durch den Bildstand auf der einen und etwas Entsprechendes auf der anderen Seite der Fehlbetrag, die Lücke sich erklären? Kommt nun nicht vielleicht die *παραστάς*, da doch ein dritter besonderer *τοῖχος* drinnen nicht vorhanden war, als Teil der Bildwand in Betracht?

Was heißt, was ist *παραστάς*? Schon Athen. Mitteil. 1887, S. 5 dachte ich an eine 'Bildnische', glaubte damals aber die Parastas in den weiterhin zu besprechenden Inschriften irrigerweise auf die Türwand beziehen zu müssen. Was Dörpfeld ebenda S. 196 f. über den Begriff der Parastas vorbrachte war wenig zutreffend; viel richtiger hatte Bötticher Tektonik² I 198 ihn erläutert. Die ursprüngliche, der Ableitung des Wortes am meisten entsprechende Bedeutung ist die des Türpfostens, wohl nicht deshalb weil er neben dem negativen Mauerloch der Türöffnung, sondern neben dem positiven Mauerstück steht, stéht neben den liegenden Steinen. In dieser Bedeutung ist das Wort ungefähr synonym mit *σταθμός* und *φλιά*; das zeigen die Glossen der Lexika und Scholien, deren bei Bötticher eine ziemliche Zahl angeführt ist. Urkundlich kommt das Wort so vor in den Übergabeurkunden CIA II 704 und 708 (AE. 12), wo die fehlenden Schmuckstücke der Metallverkleidung der Parthenonstüren, und danach der beiden Parastaden d. h. der Pfosten angegeben werden. Derselben Zeit, um das Jahr 340, gehört das Bauprogramm von Philons Skeuothek CIA 1054, wo Z 32 die steinernen Parastaden der Doppeltür; derselben ungefähr die eleusinische Bau-Urkunde CIA II 834, wo die *παρα-*

στάδες ἐν τῷ τοῦ Πλούτωνος II 41 und 50 genannt werden. Wenn man durch eine natürliche Begriffserweiterung auch die Türwand oder den nächstliegenden Teil derselben in dem Wort *παραστάς* einbegriffen sein ließe, so könnte man in den Stellen, wo von Urkunden die Rede, die in die *παραστάδες* oder *φλιαί*, namentlich von Tempeln eingegraben werden (vgl. Wilhelm, Wiener Jahresh. 1901 S. 85), diese Urkunden rechts und links an der Türwand veröffentlicht denken. Doch haben wir auch in diesen Fällen vielmehr die andere früh nachweisbare Begriffserweiterung zu verstehen, die am bekanntesten ist durch die Bezeichnung des *ναὸς ἐν παραστάσιν*, lateinisch *in antis*. Ursprünglich waren es wohl die Türpfosten, die, aus der Wand vorspringend, mit dem Türsturz einen Vorraum vor der Tür selbst bildeten; bald waren es besondere Mauerarme die zu beiden Seiten der Tür vortretend einen geräumigeren, halbwegs geschützten Warteplatz schufen der bei dem Tempel der Artemis zu verstehen ist, wo Iphigeneia dem Thoas V. 1159 gebietet

ἄναξ ἔχ' αὐτοῦ πόδα σὸν ἐν παραστάσι,

und bei dem Palast des Adrast, zu dem Tydeus und Polyneikes in Euripides Phoen. 418 kommen, *Ἀδράστου δ' ἦλθον ἐς παραστάδας*, vom Scholiasten erklärt als *τὰ προπύλαια*. Zu vergleichen ist das lateinische *vestibulum*, wie es von Mau, Pompeji S. 231 erklärt wird. Diese sozusagen klassische Form der Parastaden werden wir gewöhnlich zu verstehen haben, wo von Inschriften an ihnen gesprochen wird, so in Urkunden von Magnesia bei Dittenberger Sylloge 552, 553, 928; von Jasos ebenda 157, von Akraiphiai 893. Natürlich wird hier nur eine Parastas genannt, aber durch nähere Bezeichnung als südliche oder westliche von der anderen unterscheiden. Nur eine ist es auch, von der Neoptolemos in Euripides Androm. 1121 Waffen errafft. Dies aber geschieht innerhalb des Tempels, den Orest V. 1111 betritt, wo er vor dem Bilde des Gottes 1117 betet, und danach von allen Seiten angegriffen, mit den von der Parastas gerissenen Waffen sich auf dem (inneren) Altar verteidigt und die Angreifer hinausdrängt. Hier ist die *παραστάς* notwendig etwas Anderes: sie ist im Tempel, nicht außen vor dem Eingang, und scheint eine einzige. In jener Dichterstelle ist dies zwar nicht unbedingt notwendig; anderswo ist es gewiß so, und daß die zwei eine Einheit bildenden Wandstücke eines

Baukörpers, wie selbst jene Anten-Parastaden sich zur Einheit zusammenfassen ließen wie *χείρ, πούς, ὄμμα* wäre leicht zu begreifen. Doch weiß ich nicht ob eine solche Parastas im Singular anders als um je nur eine von beiden zu nennen, vorkommt. In der späten Inschrift Athen. Mitteil. XV 259, 2 *ἱερεὺς θεᾶι Συρίαι τὴν παραστάδα ἀνέθηκε* kann es nicht wohl etwas anderes bedeuten als die Bildnische, die von zwei vor einer Wand vortretenden Pfeilern oder Parastaden gebildet wird, dann aber auch klein aus einem Stück sein könnte. Ähnlich ist wohl Dittenberger Syll. 583 ein Marmorbild *Ἀρτέμιδος ἐπὶ παραστάδι μυλίνῃ*; vielleicht auch ebenda 769, 6 *τοὺς Ἔρωτας καὶ τὰς παραστάδας . . . Ἀφροδίτῃ Συρίᾳ χαριστήριον*. Eine solche Parastas ist allem Anschein nach in dem Inventar der Brauronia CIA. II 758 III 32 und 37 zu verstehen; nur eine solche kann die Parastas, von der wir ausgingen, in der Bau-Urkunde des Poliastempels sein, da sie zum *τοῖχος ὁ ἐντός* gehört. Nur eine solche endlich auch in den Übergabe-Urkunden der Athenaia. Diese führen uns in das Innere, sogar zu seinem Bilde und helfen von diesem uns eine Vorstellung zu machen, so genau wie schwerlich von einem anderen antiken Tempel.

Michaelis gab AE. 32, 33 zwei im CIA. II 733, 735 (hier I, II) von Koehler edierte Inschriften wieder. Eine andere veröffentlichte van Hille in der *Ἐφημερίς* 1903 S. 141 und Mnemosyne 1904 S. 325 und 420 (hier IV). Aber noch eine vierte hatte schon Koehler als derselben Art erkannt, CIA. II 706 (hier III), was durch die Übereinstimmung mit III noch gewisser wird. Diese, IV, hat wie I die bestimmte Angabe *ἐν τῷ ἀρχαίῳ νεῴ* erhalten, läßt aber besser noch als I erkennen, daß in den Schatzmeisterurkunden dieser Zeit dem großen Tempel auch der kleine angereiht wurde, andere Lokale auch auf den Rückseiten der Tafeln angeschlossen wurden, wie namentlich die 'Chalkothek'. In Dörpfelds Lehre befangen, suchte Hille gegen Michaelis zu erweisen, daß mit dem *ἀρχαῖος νεώς* hier das alte Hekatompedon gemeint sei. Darüber darf ich jetzt hinweggehen, soweit es nicht nebenbei noch zu berühren sein wird, und nur was er über das Bild der Göttin sagt wird uns hernach beschäftigen. Entscheidend ist die *παραστάς* die in diesen Inventaren genannt wird. Eine Parastas im Inneren des Poliastempels nannte uns die Bau-Urkunde AE. 22:

im alten Hekatompedon gab es so wenig eine Bildnische wie in seinem Nachfolger, dem Parthenon. Die Parastas im Poliastempel, deren Platz vorher noch zweifelhaft erscheinen konnte, wird sich uns in diesen Inschriften in der Polias-Cella selbst darstellen.

Alle vier Inschriften, I II IV *στοιχηδόν* geschrieben, III nicht, gehören dem vierten Jahrhundert an. Michaelis sagt zu I, daß sie nicht älter sei als ol. 118,3 (306/5) doch hatte Koehler dieses Datum nur für das auf der Rückseite der Tafel eingegrabene Inventar der Chalkothek aufgestellt, das er für nicht so alt wie das vordere zu halten scheint. Im Verzeichnis selbst ist nichts was weit über 350 hinabzugehen nötigte. Am sichersten datierbar scheint III, da II 114—125 als *στέφανοι ἐπέτειοι* die unter Archon Nausigenes Ol. 103,1 (368/7) geweihten aufgeführt werden. Auch läßt die Schrift, mit konstantem *ο* für *ου* und in einzelnen Verbindungen *ε* für *ει*, diese als die älteste der vier erscheinen. Dazu kommt, daß auch die im *ἀρχαῖος νεώς* aufgeführten Kränze den Olympiaden 96 bis 101 angehören. Aus Gründen meiner Beweisführung habe ich sie nicht an die Spitze gestellt. Inhaltlich sind die vier Inventare recht verschieden: nur I und II, beide unvollständig, das eine am Anfang, das andere am Ende mehr gebend, stimmen wörtlich überein: eine kleine Differenz kommt auf S. 128 zur Sprache, eine andere würde wohl erst der Schluß, mit event. Zuwachsangabe gebracht haben. Beide haben, soweit sie erhalten sind, höchstens einige wenige Stücke mit III und IV gemein, was in den Erläuterungen zu den Texten zu sagen sein wird. Mehr Berührungspunkte haben III und IV, der wichtigste ist, daß beide das Tempelbild nennen; doch das fehlte vielleicht oder wahrscheinlich auch dort nicht. In IV sollen nur die *ἄστατα* genannt werden; III nennt als *15* ein Stück mit Gewichtsangabe. Die Kränze, die in IV so zahlreich sind, fehlen in III, wie auch in I II. Gemeinsam ist III IV die Seltenheit der Platzangabe: beide nennen nur die einzige Parastas, und zwar gelangt die Verzeichnung in beiden erst gegen das Ende zu ihr, die umgekehrt in I II den Ausgangspunkt bildet. Eine reguläre Zuwachsangabe hat, wie Koehler erkannte, nur III 65; doch läßt sich auch in den anderen Verzeichnissen an gewissen Wiederholungen das allmähliche Anwachsen des

Schatzes noch erkennen. So folgen in IV auf eine erste Reihe von Kränzen, deren datierte von Ol. 96, 3 und 4 sind, Phialen und Schildchen, ein Hauptartikel, und ähnliches, was mit dem Kultbild endet; eine zweite Kranzserie *24* ff. aus den Jahren ol. 101,1 und 2, wieder dann eine Phiale und einiges andere; dann zum drittenmal ein Kranz *32*, auffälligerweise von Ol. 100,4 so daß hier beim Übertragen der Vorlage in Stein eine Verschiebung stattgefunden zu haben scheint; dann nochmals Kranz *34** und Phiale.

In I und II sind es nicht die Kategorien von Schatzstücken, deren Wiederkehr die Zeitabschnitte markiert, sondern die Wiederkehr der Plätze, an denen jene im Heiligtum angebracht waren. Hier hebt, wie schon gesagt wurde, die Verzeichnung bei der Parastas an, während sie in III und IV daselbst endet: eins ist so beweisend für die Bedeutung der Parastas wie das andere. Eben diese Platzangaben sind nun von Wichtigkeit: sie führen uns in dem *ἀρχαῖος νεώς* herum, und zwar ist es, was an das Hekatompedon zu denken hätte verbieten sollen, offenbar nur ein einziger Raum, ein Innenraum, also die Cella, in dem sich die Verzeichnung bewegt. Auf die *παραστάς* folgten von *4* an Dinge in der *φάτνῃ*, darauf *7* *ὄπισθεν τῆς θύρας*, rechts von außen gesehen (ebenso links CIA II 835, S. 313, 62. Vgl. Herod I 9, II 182, und VIII 53, wo von der Akropolis wie von einem Hause gesprochen wird), Phialen, deren Stoff in etwas verschränkter Wortstellung zwischen die Platzangabe hineingeschoben ist; *8* eine Phiale im Rahmen, *9* am Türsturz. Ich habe mich früher (Athen. Mitteil. 1885 S. 6) durch das *εἰσιόντι* in I Z. 8 irreführen lassen und daraus den falschen Schluß gezogen, daß alles vorher genannte draußen in der Vorhalle sich befunden habe. Ich verkannte eben die Bedeutung von *παραστάς* als Bildnische, und — schlimmer noch — den Sinn von 'rechts' und 'links' für den Eintretenden, wobei der bekannte Unterschied von *εἰσελθόντι* und *εἰσιόντι* ohne Wert ist. Denn dies ist lediglich die zur näheren Bestimmung von 'rechts' und 'links' erforderliche Richtungsangabe, für die das Aoristparticip selbstverständlich unbrauchbar ist. Es ist ja auch ohnehin klar, daß die Dinge *1*—*6* nicht außen vor der Tür in der offenen Osthalle angebracht gewesen sein können; und gleich wird es noch klarer werden, nachdem wir vorerst

noch die weitere Folge der Verzeichnisse I II angesehen haben. Mit *10* und *11* ff. sind wir wieder bei der Parastas, die jedoch hier nicht als eine bezeichnet wird, sondern als die zur Rechten und die zur Linken des Eintretenden unterschieden wird, was bei einer Bildnische weniger verwundern kann, als daß an anderen Stellen unterschiedslos 'die Parastas' gesagt wird. Doch auch dies wird in den Erläuterungen nachher seine Erklärung finden. Während an der linken Parastas hier nur ein Phialion genannt wird, zählt das Verzeichnis an der rechten *11—15* nicht weniger als fünf, unter denen zwei den Platz an der Parastas als einen bedeutsamen reklamieren, *12* mit Weihung an die Polias, *13* derselben wahrscheinlich von ihrer Priesterin geweiht; darauf wiederum Dinge an der *φάτνη*; dann zum drittenmal die *παραστάς*, hier wieder ungeteilt, und auch der Türsturz nochmals; einerlei wie man die Kola setzt.

Diese wiederholte — und wie oft mag es noch in denselben Urkunden geschehen sein! — Rückkehr zu denselben Plätzen ist ähnlich, wie in anderen Übergabeurkunden die Wiederkehr derselben Kategorien von Gegenständen bei Zuwachsangaben, nur so zu verstehen, daß jede Wiederkehr desselben Platzes einen neuen Zuwachs sei es eines Jahres sei es eines längeren Zeitabschnittes bedeutet. Das Inventar eines neuen Jahres oder Zeitabschnittes hatte die Angaben des älteren einfach wiederholt, statt zu vereinen was am selben Platz in verschiedenen Jahren angebracht war. In der ersten Serie ist die Stiftung des Iphikrates leider keine *πέλτη* sondern ein Rundschild; sonst läge es nahe, einen Dank für den Sieg vom Jahre 379 zu verstehen. Doch scheint es, daß wir kaum tiefer herabgehen dürfen, da in der zweiten Serie es doch sehr verführerisch ist, trotz der Störung des Stoichos den Phryniskos *Θετταλός* zu verstehen, der in einer Übergabeurkunde von Ol. 95,3 (398/7) (der Brauronia?) einen Ring weiht; natürlich konnte er auch später noch etwas weihen. Noch älter ist wohl *14* mit seinen *ἀρχαῖα γράμματα*.

Mag nun diese Erklärung der wiederholten Nennung derselben Plätze in den beiden ersten Verzeichnissen richtig sein oder nicht: gewiß ist, daß die Aufzählung in I II bei der Parastas beginnt und bei der Tür, dem *ὑπερτόναιον* endet, daß die meisten und wichtigsten Stücke an der Parastas ihren

Platz haben. In III IV gelangt die Aufnahme erst später zur Parastas, aber geht von ihr in III sogleich zum Bild der Göttin, oder wie es charakteristisch heißt zur Göttin selbst über in III *17*. In beiden wird, unmittelbar vor dem Bild in IV *16* ein ἀποῤῥαντήριον, vor der Parastas in III *16* (hier freilich ergänzt) ein θυμιατήριον genannt, also notwendige Kultgegenstände, von denen der erste im Parthenon zum ältesten Bestand gehört (Michaelis Parthenon S. 229, c), und auch da in der Athenacella, dem Hekatompedos Neos seinen Platz hat. Ein anderer Kultgegenstand dürfte die in I II wiederholt genannte φάτνη sein. Auch im Tempel der Alea in Tegea befand sich nach Herodot IX 70 (27,6) eine φάτνη, und zwar von Erz. Von dieser hieß es allerdings, daß sie den Rossen des Mardonios gedient habe und bei Plataiai erbeutet sei. Nach Hesych und Suidas hätte man φάτνη auch für τράπεζα gesagt; doch wie es scheint in zu wenig edlem Sinn, als daß das Wort auch für die ἱερὰ τράπεζα im Tempel, und zwar in amtlicher Sprache gebraucht sein könnte. Es wäre denn, daß derselbe durch besondere Einrichtung, wie z. B. einen umlaufenden Bord einer Krippe besonders ähnlich geworden wäre. Das muß dahingestelllt bleiben.

Danach mögen nun die Texte folgen, I II zusammengeschrieben, so daß der Anfang, der nur in I erhalten, bis Z. 14 in der Zeilenabteilung von I gegeben ist; von hier, wo zufällig die Zeilenteilung in I und II übereinkommt, ist die von II genommen, das ja bis zum *26* (*27*) sten Stück oder besser Posten reicht, während I bereits mit dem *11* ten abbricht. Von III habe ich die Rückseite von A, die fast nur kleine Elfenbeinsachen enthält, weggelassen, da diese, auch wenn die Zugehörigkeit zum ἀρχαῖος νεώς sicherstände, gleichwohl belanglos wären. Links stehen die Zeilenziffern des *Corpus* oder v. Hilles, rechts die Postenzahlen mit * nach Lücken. Sie sind in I nur an einer Stelle, wo Zweifel entstehen konnte, durch einen Doppelpunkt abgeteilt; in II, soweit erhalten, ist derselbe immer gesetzt, außer nach *10*, *18* und *19*, sowie am Zeilenschluß. Ebenso vor und nach Ziffern; im Stoichos gilt der Doppelpunkt in der Regel gleich einem anderen Zeichen; wo II ἀνέθηκε:, hat I ἀνέθηκεν. Ich habe den Doppelpunkt gesetzt, wo er überliefert ist, sonst durch | abgeteilt. Zeilen mit meinen Ergänzungen habe ich ein * vorgesetzt, ein ?, wo nur ein Vorschlag gemacht wird.

I (CIA. II 733) 6 ἀρχαῖος νεώ[ς]·
ἀσπιδίσκιον χρ[υσοῦν ἀπηρτημέ]- 1
νον ἀπὸ τῆς π[α]ρα[στάδος | .... ἀργ]- 2
υρᾶ πρὸς τῆι παρ[αστάδι ἣν] .....
10 ἀνέθηκεν | τύπ[ος ἀργυροῦς πρὸς τ]- 3
II (CIA. II 735) ῆι παραστάδι [ὃ]ν Β .... [ἀνέθη]-
?κε : ἐ[ν] τῆι [φ]άτνηι [φιάλαι] : IIII : ἀρ- 4
*γυραῖ | ἕτεραι φιάλ[αι] Ἀν[δ]ρόκ[λου] 5
I 14 τῶν [ἱ]ερῶν ἀργυραῖ : ἀσπὶ[ς ἐπί- 6
II 6 χρ]υσος ἣν Ἰφικράτης ἀνέθ[ηκε |
φιά]λαι ὄπισθεν τῆς θύρας [λεῖ- 7
*αι χρυσαῖ] δεξιᾶς εἰσιόντι | φι- 8
[άλη ἀργυρᾶ ἐμ] πλαισίωι : πρὸς 9
10 τῶι ὑπ[ερτοναίωι] φιάλιον μικ-
ρὸν ἀργ[υροῦν | π]ρὸς τεῖ παρασ- 10
τά[δ]ι τῆι ἀριστ[ε]ρᾶς εἰσιόντι
ἕτερον φιάλιον | πρὸς τεῖ παρα- 11
[στά]δι τῆ[ι δ]εξιᾶς εἰσιόντι
15 [μικρὰ φι]άλη ἀργυρᾶ ἐπίχρυσ-
I endet hier [ος ἣν οἱ διαιτ]ηταὶ ἀνέθεσαν |
φιάλη ἀργυρᾶ ἐφ᾽] εἷ ἐπιγέγραπ- 12
[ται Ἀθηνᾶι Πολι]άδι Φρυνίσκο-
?[ς Θετταλὸς ἀνέθ]ηκε : ἑτέρα φιά- 13
20 [λη ἀργυρᾶ ἐφ᾽ εἷ] ἐπιγέγραπται
[ἱερὰ Ἀθηνᾶς Πο]λ[ι]άδος ἀνέθηκ-
[εν ἡ ἱέρεια Φανοσ]τράτη : φιάλ[ι- 14
ον ἀργυροῦν μι]κρὸ[ν] ἐφ᾽ ὧι ἐπ[ιγ-
έγραπται ἀρχ]αῖα [γρ]άμματα
25 ?[τὲς Παρθένο] ἐν ῥόδωι : ἀσπίδι- 15
[α μικρὰ ἀργ]υρᾶ : II : πρὸς τεῖ 16
[φάτνηι ἀσπ]ίδες ἀργυραῖ μικρ-
*[αὶ δύο καὶ] κρανίδια μικρὰ ἀργ- 17
*[υρᾶ : II :] δοράτια μι[κ]ρὰ ἀργυρ- 18
30 *[ᾶ : II : πε]ρὶ τὸν ἧλον περ[ι]επλι-
[γμένα | πα]λλάδιον μικρὸν ἐπὶ κ- 19
[ιονίσκ]ου ἀργυροῦ | κόμμιδος [μ- 20
όριον ο]ὐκ ἐντελές : γλαυκίδι- 21
ον ἀργ]υροῦν ἐπὶ κιονίσκου πυ-
35 [ξίνο]υ μικρὸν : φιάλη ξυλίνη ἐ- 22

[πίχρ]υσος : ξιφομάχαιραι χαλ- 23
[καῖ :] ΙΙ : μάχαιρα ἱππικὴ ἐλε[φ- 24
αντ]ίνη πρὸς τεῖ παραστάδ[ι : φ- 25
ιαλ]ια χρυσᾶ : ΔΙΙ : [π]ρὸς [τῶι ὑπ- 26
40 ερ]τον[α]ίωι κύλιξ ἀργυ[ρᾶ] |
. . . . χρυσῆ π . . 27

III (CIA. II 706) ισο 1
ν τοῦτο οὐκ ἐντελ[ὲς
*ἐλλεῖπον μιᾶς] χειρὸς | μάχαιρα ἐλεφ- 2
[αντίνη ἣν] - - - ς ἀνέθηκεν ἀνεπίγρ-
5 *[αφος | φιάλη λεία] ἐπίχρυσος | φιάλη ἀργυ- 3 4
*[ρᾶ | χρυσοῦν ἀσπίδ]ιον ὃ Φυλάρχη ἀνέθη- 5
*[κεν | μικρὰ φ]ιάλη ἀργυρᾶ λεία | φιάλ- 6 7
*[η ἐπίχρυσος λε]ία | φιάλη ἀργυρᾶ ἣν [Α- 8
- - - - ἀνέθ]ηκεν | ἀσπίδια ἀργυρᾶ 9
10 *[μικρὰ δύο καὶ κρανίδια μ]ικρ[ὰ] δύο καὶ 10
*[δοράτια μικρ]ὰ [ἀργυ]ρᾶ : ΙΙ ΙΙ : ∠ΒΡΑ/ ΓΗ 11 12
ιδια ἀργυρᾶ : ΙΙ : φι[άλ]η ἀ[ρ]γυρᾶ λεία ἥ- 13
? [ν Νικοφῶν Θημακ]εύ[ς] ἀνέθηκεν | φιάλη 14
? [ἀργυρᾶ λεία ἣν Νικ]οβούλη ἀνέθηκεν | φ- 15
15 ιάλη ἀργυρᾶ κον]δυλωτὴ ἣν Ιονίκη ἀν-
*[έθηκεν | θυμιατ]ήριον χρυσοῦν ἐν τῶι 16
*[ἐδάφει ἐνήρμ]οσται· σταθμὸν ἐπιγέ-
? [γραπται : ΧΧ]ΔΠΗΗΗ : πρὸς τεῖ π- 17
*[αραστάδι φιάλιον] μικρὸν ἀργυροῦν |
20 [στεφάνη ἣν ἡ θεὸς ἔ]χει | πλάστρα ΛΗΒ⊏ 18 19
*[ος ἔχει | ὄχθοιβος ὃν ἡ] θεὸς ἔχει περὶ τῶι 20
*[τραχήλωι περιπλιχθ]έντ[α]· τοῦτον οὐ
- - - - - - - - - - - - - [ἡ] ἱέρεια ἔφη εἶνα[ι
*δρμοι πέντε | γλαῦξ χρυσῆ | φιάλη χ]ρυ[σῆ 21 22
25 *[ἣν ἡ θεὸς ἐν τῆι χειρὶ ἔχει | ἀ]ριστ[ερᾶς 23 24*
εἰσιόντι πρὸς τεῖ πα]ραστάδι ξιφομάχαιρ[α
ἐλεφαντίνη | μικρὰ φ]ιάλη ἀργυρᾶ λεία | τάδ[ε 25*
προςπαρέδοσαν] ταμίαι οἱ ἐπὶ Νικομά[χ- Ol. 109, 4 (341/0)
ου ἐπ' αὐτῶν ἀνατε]θέντα γλαῦξ ἀργυρᾶ ἐπ[ὶ 26*
30 [*κιονίσκου | γοργόνε]ιον χρυσοῦν ἔχον χρυ- 27*
*[σῆν αἰγίδα, ὃ ἡ ἱ]έρεα Φανοστράτη ἡ Ἀνακ-
- - |ἀνέθηκε θυγ]άτηρ· τοῦτο ἡ θεὸς ἔ[χει |

*παλλάδιον ἀργυρο]ῦν ἐπὶ [β]ήματος· [τ]οῦ[το 28
*δόρυ μὲν ἐν τεῖ δε]ξιᾶι χειρὶ, ἐν δὲ [τεῖ
35 *ἀριστερᾶι χειρὶ κι]βώτιον χαλκοῦ[ν ἔχει·
*τοῦτο ἡ ἱέρεια] Φανοστράτ[η ἡ Ἀνακ] — —
- - [ἀνέθηκε. θυ]γάτηρ — — — —

Vier mehrdeutige Zeichen.

IV C 71 ἐν τῶι ἀρχαίωι ν⟨ε⟩ὼι ἄστατα·
στέφαν⟦αν⟧ος χρυσõς δγ Κόν[ων] 1
ἀνέθηκε ἄστατος | στέφανος 2
75 χρυσõς ὃν οἱ ταμ[ί]αι ἀνέθε[σαν]
οἱ ἐπ' Εὐβολίδο ἄρχοντος | Ol. 96, 3 (394/3)
στέφανος χρυσõς ὃν οἱ πρέ[σβεις] 3
ἀνέθεσαν οἱ μετὰ Δίωνος Λο[κρõ] |
στέφανος χρυσõς ὃν οἱ ταμ[ίαι] 4
80 ἀνέθεσαν οἱ ἐπὶ Δημοστρά[το] Ol. 96, 4 (393/2)
ἄρχον[τ]ος | στέφανος χρυσõ[ς] 5
ἄστα[τ]ος [ὃ]ν Τιμ[α]γόρας ἀνέ[θηκεν] |
στεφάνω ὑποξύλω δύο | φιάλ[η] 6 7
ἀργυρᾶ ἄστατος ἣγ Κ . . . . . .
85 Εὐκολίνη ἀνέθηκε | φιάλη ἀ[ργυρᾶ] 8
ἄστατος ἣν Γλαυκὼ Νο . . γυ[νὴ]
ἀνέθηκεν | φιάλη ἀργυρᾶ ἄσ[τατος] 9
ἣν Δημὼ Ἀκομένο γυνὴ ἀνέθ[ηκεν] |
ἀσπιδίω δύο ἀργυρῶ | καὶ κρανιδίω 10 11
90 δύο | καὶ δοράτιον ἀργυρ[õν] | 12
φιάλη ὑπόξυλος ἐπίχρυσ[ος] | 13
χρυσίον ἄπυρον ὃ ἀνέθηκ[ε] . . . 14
ἄστατον | δακτύλιος χρυ[σõς] 15
ἄστατος, ὃν Ἀρχεδίκη ἀνέ[θηκεν] |
95 ἀπορρα[ν]τήριον χρυσõν [ὃ] 16
ὁ ἀνδριὰς ἔχει | στεφάνη [ἣν ἡ θεὸς] 17
ἔχει | π⟨λ⟩άστρα ἃ ἡ θεὸς ἔχει | 18
ὄχθοιβος ὃν ἡ θεὸς ἔχει ἐ[πὶ τῶι] 19
τραχήλωι | ὅρμοι Γ | γλαῦξ χ[ρυσῆ] | 20 21
100 * αἰγὶς χρυσῆ γοργόνειον [ἔχουσα] | 22
φιάλη χρυσῆ ἣν ἐν τῆι χει[ρὶ ἔχει] | 23
στέφανος χρυσοῦς ὃν ἡ β[ουλὴ] 24
ἡ ἐπὶ Χαρισάνδρο ἄρχον[τος] Ol. 101, 1 (376/5)

ἀνέθηκεν | στέφανος χρ[υσοῦς] 25
105 ὃν Τιμόθεος ἀνέθηκεν |
στέφανος χρυσοῦς ὃν - - - 26
ἀνέθηκεν | στέφανος χ[ρυσοῦς] 27
ὃν Καλλίκλεια ἀνέθη[κεν] |
στέφανος χρυσοῦς ὃ[ν ἡ βουλὴ] 28
110 ἡ ἐπὶ Ἱπποδάμαντος Ol. 101, 2 (375/4)
ἀνέθηκεν | [φ]ιάλη ⟨ἀ⟩ργυ[ρᾶ] 29
ἣν Ἀριστοβούλη ἀνέ[θηκεν] |
ξιφομάχαιρα χαλκ[ῆ] 30
πρὸς τῆι παραστάδ[ι] |
115 ξίφη δύο πρὸς τῆι π[αραστάδι] | 31
στέφανος χρυσοῦ[ς ὃν ἡ βουλὴ] 32
ἡ ἐπὶ Καλλέο ἄρχο[ντος ἀνέθηκεν] | Ol. 100, 4 (377/6)
118 φιάλη ἀργυρᾶ ἣν - - - 33
. . . .
. . . .
. . . .
122 στέφανος χρυσο[ῦς ὃν] - - - 34*
ἀνέθηκεν | φιάλη [ἀργυρᾶ ἣν] 35*
Νικοφῶν Θημακε[ὺς ἀνέθηκεν] |

Bemerkungen.

I II. *1.* Eine hübsche Illustration zu Michaelis' trefflicher Ergänzung liefern pompejanische Wandgemälde, deren wir uns auch weiterhin noch zu erinnern haben. An den Aedikulen, die ich Röm. Mitt. 1903 S. 87 ff. Prostasen nannte, auch Parastaden hätte nennen können, sind öfters in der Mitte des Gebälks vorn Gegenstände aufgehängt, ein Tympanon scheint es oben, eine Maske unten S. 129; wie im Poliastempel ein Schild, eine Pelte ist es bei Mau Pompeji Taf. XI. Da wird anschaulich weshalb hier und in analogen Fällen nur eine, d. i. die Parastas genannt wird: alles was zwischen den zwei eigentlichen Parastaden, den Pfeilern unten wie oben angeheftet oder aufgestellt war, konnte nur so notiert werden.

4. Phialen sind wenigstens vier gewesen, da in II vier Zeichen zwischen den Doppelpunkten gestanden haben.

5. (*10,13*) *ἕτεραι* findet sich in den beiden anderen Verzeichnissen nicht: wie ʻnochmalsʼ gleicht es die einander folgenden Posten. Man würde eine Zahl eher bei diesen Phialen erwarten, weil es die einzigen, die als heilige bezeichnet werden. Diese befinden sich in der *φάτνη* gleich den vieren des vorigen Postens, und dienten wie diese vermutlich zum Kultusgebrauch. Die meisten anderen sind kaum verschieden von den *ἀσπίδες μικραί* — vgl. das Firstakroter des Zeustempels von Olympia, das Pausanias V 10 *ἀσπίς*, das Weih-Epigramm *φιάλαν* nennt — *ἀσπίδια, ἀσπιδίσκιον* die an die Wand *6*, an den Türsturz *9*, hauptsächlich an die Parastas geheftet sind. Dies würde hinwiederum auch für die Kultbedeutung der *φάτνη* ins Gewicht fallen. F . Zählung der freien Spatien ergibt sich zwischen I und II eine Differenz: In II bleiben zwischen *φιάλαι* und *Αντροκ...*, weil dessen Platz am Ende der Zeile gegeben ist, wie *ἀργυραῖ* am Ende der vorhergehenden feststeht, zwei Spatien, die Koehler und Michaelis danach auch in I punktiert haben. Hier jedoch bleibt kein freier Raum vor *Αντροκ*, wenn wir dies sowie unten ergänzen. Hat also II hier etwas mehr gehabt als I? Was kann überhaupt in zwei Spatien gestanden haben? Die kleinste Ziffer II würde mit zwei Doppelpunkten deren schon vier fordern. Stand also in II nicht *φιάλαι* sondern *φιαλίδες*, was in Lucians Lexiphanes 7 als gesuchter Ausdruck erscheint? Er müßte hier in der besonderen Qualität dieser heiligen Schalen begründet sein. Kann dann aber in *αν·ροκ* etwas anderes als ein Name stecken? Von den vier Zeichen, die Koehler hier an dritter Stelle möglich hielt ΤΥΦΨ sind die letzten zwei ja sonst ausgeschlossen, und mit den anderen zwei ist zwischen jenen nichts zu machen. Also eine Verschreibung für *Ἀνδρόκλου*? Hier ist ohne Vermutungen einmal nicht auszukommen. Obgleich hier ein Vermerk *ἐφ᾽αἷς ἐπιγέγραπται* vermißt wird, könnte *Ἀνδρόκλου* doch vielleicht die archaische Inschrift dieser Phialen sein: *Ἀνδρόκλο ἀνάθεμα*, die nur weggelassen wäre, weil diese Bezeichnung derselben eine geläufige war. Androklos war bekanntlich ein Sohn des Kodros, der *κτίστης* von Ephesos. Er konnte nach Athener Glauben vor seinem Auszug diese

Phialen geweiht haben. Vielleicht hatten sie die Form, die Athenaeus XI 501 δ als *ἰωνικὴ καὶ ἀρχαία* angibt mit dem Namen *ἀμφίθετος*, der daselbst zu erklären versucht wird.

6. Der von Iphikrates geweihte Schild scheint, obwohl vergoldet — etwa erst behufs der Weihung — ein wirklicher Schild zu sein, der nun freilich zur *φάτνη* sich schlecht fügt und doch von ihr schwer zu trennen sein wird.

8. Der Doppelpunkt hinter *πλαισίωι* nötigt uns, dies als eine genügende Platzangabe oder vielleicht nur Kennzeichnung anzusehen. Es ist in diesen Inschriften das einzige Stück in einem Rahmen, derlei sonst z. B. für Kleider im Schatz der Brauronia nicht selten sind und natürlich von verschiedener Größe sein konnten. Anschaulich wird uns ein Kranz, statt auf der *χοινικίς* vielmehr in solchem Rahmen auf der römischen Replik des Mantheosreliefs *Bullett. comun.* 1883 Taf. XXIII, an der Wand (des Zeustempels) aufgehängt zu denken; andere Beispiele Arch. Zeit. 1885 Taf. 2 und *Americ. Journ. of arch.* 1890 Taf. XII.

9. Mit diesem Schälchen am Türsturz eher noch als mit *25* vergleichen sich die Schilde am Gebälk im Wandgemälde von Boscoreale, deren eines Röm. Mitteill. 1903 S. 129 wiedergegeben ist.

14. Es ist nur die gegebene Buchstabenzahl, die mich diese Ergänzung wagen und das früheste Beispiel des Namens der Parthenos schaffen ließ, doch kaum früher als in dem Zeugnis bei Hesych, wie es S. 5 festgestellt wurde. *Ἀθεναίας ἐμί* hätte ein Zeichen zu viel.

16 ff. Ich habe die drei Paare besonders gezählt, obgleich sie als ein Posten zu gelten haben: es ist das einzigemal, daß in diesen Verzeichnissen mehrere Stücke durch *καί* verbunden sind, und auch das hilft dieselben Gegenstände in III *9—11* und IV *10—12* wiederzufinden. Es sind von Silber (in III für *9* und *10* gemeinsam?) zwei Schildchen, zwei Helmchen und zwei Länzchen; in I mit Zahlen, wie es scheint, in III mit Ziffern, in IV in Dualen angegeben. Nur in IV ist, wenn van Hille *δορατίω* nicht verlas, was kaum wahrscheinlich, statt zweier Länzchen nur eines gezählt. Schon die Doppelungen und die Kleinheit legen den Gedanken nahe, daß es Verzierungen sind; sie befinden

sich ja auch *πρὸς τῇ φάτνῃ* und, wenn diese wirklich ein zur Kultus-Ausstattung gehöriger Gegenstand ist, spielt der Zierrat offenbar auf die kriegerische Natur der Polias an. Als Ornament werden diese Stücke am deutlichsten durch den Zusatz in I gekennzeichnet *περὶ τὸν ἧλον περιεπλιγμένα*: sie sind also angenagelt, und zwar, da nur ein Nagel für beide kleinen Speere vorhanden, sind sie wirklich paarweise befestigt. Bei zwei gekreuzten Speeren ist das freilich leichter vorstellbar, als bei zwei Helmen und Schilden, wo es indessen keinesfalls unmöglich ist. Wörtlich verstanden würde *περιεπλιγμένα* die Vorstellung einer nachträglichen recht groben Ausbesserung erwecken, als hätte man die losgebrochenen *δοράτια* drahtartig um den haftengebliebenen Nagel herumgewunden. Wahrscheinlicher ist es die ursprüngliche Befestigung, indem die gekreuzten Schäftchen an der Kreuzungsstelle ein kleines o, das Nagelloch bildeten.

Die in I *15* unmittelbar den *ἀσπίδες μικραὶ ἀργυραῖ δύο* voraufgehenden *ἀσπίδι[α μικρὰ ἀργ[υρᾶ δύο* sehen fast wie eine versehentliche Verdoppelung aus. Ihnen erwächst keine Stütze aus III *11*, wo statt der zwei *δοράτια* vielmehr vier verzeichnet zu sein scheinen, und Koehler vorschlug *ἀργυ]ρᾶ* IIII [*ἃ*] *Βρα* . .⁝. *ἀνέθηκε*. Ihm war die Übereinstimmung von I II mit III (und IV) entgangen, und da auch seine Abschrift an dieser Stelle eher zweimal II als einmal IIII zu bieten scheint, möchte ich nach :.I: lesen *μικρὰ ἀσπίδια* usw. Denn die Zahl steht nie vor dem gezählten Gegenstand. So würden diese *ἀσπίδια* den vorher als Duplik angezweifelten von I *15* gleich sehen. Das Palladion und die nächstfolgenden Stücke sind vielleicht nicht mehr *πρὸς* sondern *ἐν τῇ φάτνῃ* zu denken. Hier ist allerdings nicht alles klar durch die Inkonsequenz (vgl. Jahrbuch 1907 S. 16) in der Angabe des Platzes. Bald steht sie hinter dem Gegenstand (*1*—*3*), bald vor ihm (*4*—*7*, *9*,*10*), beides seltsam ineinander geschoben bei *7*. Wie einer Platzangabe *11* bis *15* folgen, scheinen es auch *16* bis *24* zu tun. Doch fehlt vor dem neuen Platz in Z. 47 der Doppelpunkt, während er dahinter gestanden zu haben scheint (s. zu *23* ff.). Folglich gehört mindestens ein Posten oder zwei vorher an diesen Platz.

23. Die ξιφομάχαιραι haben wir, wenn auch nicht ganz dem Wortlaut gemäß, mit *24* gleich III *24**, IV *30* und *31* an der παραστάς zu denken. Und da vor κύλιξ in Z. 40 kein Doppelpunkt steht, ist ihr Platz das ὑπερτόναιον, wo schon *9* das φιάλιον genannt war. Also ist der Doppelpunkt hinter der Ziffer in Z. 48 zugleich Postentrennung, und die zwölf : φιάλια — so ist wegen der nötigen : eher zu ergänzen als ἀσπίδια — werden wir uns am Gebälk der Bildnische denken, ähnlich wie, im Großen, am Gebälk der Parthenonsostfront die fünfzehn vielleicht von Alexander geweihten Rundschilde.

III *1.* Scheint ein Figürchen zu sein, dem eine Hand fehlte.

*9*ff. Sind schon im vorigen zu II *16* ff. besprochen.

13. Der Name des Stifters ist zweifelnd aus IV *35** eingesetzt.

16. Das θυμιατήριον entspricht auch der Spatien wegen besser als ἀπορραντήριον, und da ein solches IV *16* erscheint, das mit diesem hier jedenfalls nicht identisch ist, ist der 'Räucherer', ein Kulturgerät gleich jenem, vorzuziehen, so ungern wir hier das Weihwasserbecken, wie IV den Räucherer vermissen. Im Hekatompedon des Parthenon werden mehrere in den Übergabe-Urkunden genannt, so Michaelis Parthenon S. 301 f., 53 und 77, eines wie das andere χρυσοῦν ὑπόχαλκον, von fast gleichem Gewicht (2960 und 2940 Dr.); danach habe ich XX als ziemlich sicher eingesetzt; genau läßt sich das Gewicht natürlich nicht bestimmen. Die Ziffern stehen weitläuftig, doch wäre für ein paar Zeichen noch Raum. Statt Koehlers προσήρμοσται schrieb ich ἐνήρμοσται und fügte, als zum θυμιατήριον passend, ἐδάφει zu: dies Thymiaterion gehörte der Cella, war nicht ein Pompenstück.

18. Führt uns, nachdem zuletzt vorher die Parastas genannt war, zur 'Göttin', d. h. zu ihrem Bilde. Hier kommt zunächst das einzelne in betracht. Die στεφάνη ist mit ziemlicher Sicherheit aus IV *17* eingesetzt: hier wie dort scheint die Aufzählung des Schmuckes am Kultbild von oben nach unten zu gehen: *18* das Diadem, *19* die Ohrgehänge (vgl. Hesychios, Pollux V 97, die bei Komikern wie Aristophanes Thesm. II 6, ganze Kataloge weiblichen Schmuckes fanden, in denen kein hier genanntes Stück fehlt), *20* Halsschmuck.

Die Zeichen, die Koehler hinter πλάστρα notierte, führten mich früher auf λῆρος, nach Pollux V 101 dasselbe was jetzt besser aus IV 18 entnommen wird, ὄχθοιβος, nach Hesychios eine Halsborte am Chiton; und in den letzten Zeichen von Z. 20 ist nunmehr ἃ ἡ θε—ὸς ἔχει nicht zu verkennen. Das zu *20* ergänzte, in IV nicht gebrauchte Verbum περιπλιχθέντα läßt sehr gut erkennen, daß diese Schmuckstücke, wie es ja im folgenden deutlich gesagt wird, später dem Kultbild zugefügte Weihegaben sind. Das Gold scheint hier überall selbstverständlich zu sein. Die Bemerkung, die zu dem ὄχθοιβος nach Aussage der Priesterin notiert wird, wie solche besonders in den Inventaren des Asklepieion CIA II 766, 3 und 7, 835, 62, 65, 67 usw. vorkommen, kann die Qualität des Stoffes oder die Erklärung augenblicklichen Fehlens oder ähnliches enthalten haben. Leider bricht nun eben hier die Kontinuität dieses Verzeichnisses ab; doch vermißt man von dem was IV dem Bilde noch gibt nur die fünf ὅρμοι daselbst *20* und die φιάλη *23*. Mit deren Einsetzung läßt sich das folgende Bruchstück gut anschließen: vor Erwähnung der Göttin wurde die παραστάς mit einem kleinen silbernen φιάλιον genannt; *24** wird gleich nach der Lücke ebenso die παραστάς genannt, und zwar jetzt links dem Eintretenden, ohne daß nachher die rechte Seite dazu käme: eine ξιφομάχαιρα (s. zu I *23*) und eine kleine silberne Phiale daran machen den Beschluß des alten Bestandes: es folgt der Zuwachs des letztverflossenen Zeitabschnittes, der sich auch durch größere Ausführlichkeit der Angaben bemerklich macht. Es sind hauptsächlich Weihegaben der derzeitigen Priesterin, deren Redseligkeit auch schon vor der Lücke bei *20* zu spüren war. Was dort am Schmuck in der Lücke verloren ging, können wir erst fragen, nachdem wir das folgende angesehen haben.

*26**. Ein silbernes Käuzchen auf einer kleinen Säule.

*27**. Etwas Goldenes mit etwas Goldenem daran, ein Weihgeschenk der Priesterin, und zwar dies an dem Bilde der Göttin. Wer sollte dabei nicht sich versucht fühlen diese Dinge für dieselben zu halten die IV *20 21* genannt werden? Dort erst eine Eule von deren Stoffangabe nur

ein X erhalten ist, also in der beginnenden Unleserlichkeit wohl ein A als X versehen sein könnte. Worauf die Eule steht wird nicht gesagt. Danach eine goldene Aigis mit Gorgoneion, ob am Bilde der Göttin, wird nicht gesagt; aber dies ergänzte Hille γοργόνειον [ἀργυροῦν], und für das Totengesicht möchte das bleiche Silber passender erscheinen, wie das Medusenantlitz auf der goldenen Aigis der Parthenos nach Pausanias von Elfenbein war. Doch war das Gorgoneion das Philurgos stahl wohl eher von Gold; übergoldet auch die Medusa mit Aigis an der Akropolis (Paus. 21, 3); χρυσέας τε Γόργονος sagte ja auch Praxithea bei Euripides (S. 66); und vor allem III *27** wird man schwerlich anderes ergänzen können, was in die Lücke passend, die Göttin Goldenes mit Goldenem an sich haben könnte als die Aigis. Hier stände freilich umgekehrt wie IV daß das Gorgoneion die Aigis habe; das gleicht jedoch den vielen geschnittenen Steinen, die in den Inventaren einen δακτύλιος 'haben' oder 'nicht haben': die Aigis 'umfaßt' also, 'hat' das Gorgoneion; aber das Gorgoneion, als Hauptsache genommen, die ja häufig auch ohne oder in anderer Verbindung erscheint, kann ebensogut eine Aigis haben oder nicht haben. Trotz aller dieser verführerischen Übereinstimmung scheitert doch die Gleichsetzung an dem Datum von IV, das ein Vierteljahrhundert vor den in III verzeichneten Weihungen der Phanostrate liegt; und dann ist es doch auch besser die anderen Differenzen nicht zu beseitigen. Aber freilich würde Phanostrate ihrer Göttin wohl keine goldene Aigis mit Gorgoneion geschenkt haben, wenn diese eine solche gehabt hätte. Die in IV *21* genannte war also zwischen den Jahren 367 und 341 abhanden gekommen, gestohlen wie früher von Philurgos, oder zu Kriegszwecken gemünzt.

28. Habe ich ein Palladion wie I *19* vermutet. Das charakteristische δόρυ ist allerdings auch Vermutung, und das κιβώτιον könnte die Gedanken in andere Richtung leiten. Doch nannte Pausanias I 18,2 ja κίβωτος den Kasten, in dem Athena den Erichthonios verbarg, und dessen Analogon die Priesterin den Errephoren aufs Haupt setzte. Die Priesterin Phanostrate mochte also wohl auf den Gedanken

kommen, ihre Göttin mit demselben Gerät auszustatten, das sie selbst in ihrem Dienst ebenso zu tragen hatte.

IV *10—12*, die Gruppe ist zu I *16—18* besprochen.

16. Dies von einer Statue gehaltene Weihwasserbecken ist ein gutes Gegenstück zu dem Werke des Lykios, das Pausanias 23,7 (23,40) erwähnt: *καὶ ἄλλα ἐν τῇ Ἀθηναίων ἀκροπόλει θεασάμενος οἶδα, Λυκίου [τε] τοῦ Μύρωνος χαλκοῦν παῖδα ὃς τὸ περιρραντήριον ἔχει καὶ Μύρωνος Περσέα τὸ ἐς Μέδουσαν ἔργον εἰργασμένον.* Die Statue in der Polias-Cella entkräftet die Bedenken Judeichs Top. 215,6 betreffs der Statue des Lykios. Verbieten uns — darf man fragen — die Worte des Pausanias denn beide für eine und dieselbe zu halten? Die Inschrift nennt das Becken golden, Pausanias den Knaben erzen: beides verträgt sich gut, war doch auch das Palladion III *28*, oder was für eine Figur immer es war, sicher nicht aus Erz, welcher Stoff für das *κιβώτιον* besonders angegeben wird. Es ist möglich, daß am Processionsweg der Akropolis beide von Pausanias zusammen genannte Werke von Vater und Sohn standen; es ist aber bei Pausanias Vorliebe für verzwickte Zusammenfassung nicht minder möglich, daß nur eine — und wir können es leider von keiner von beiden anderweitig erweisen, also auch nicht sagen welche von beiden — daselbst, die andere aber irgend wo anders auf der Akropolis, also z. B. im Poliastempel stand.

*17*ff. Die vollständige Ausstattung des Götterbildes, die in III nach dieser hier ergänzt wurde: Stirnband, Ohrgehänge, Halsstreif, fünf Halsketten, Eule, Aigis mit Gorgoneion, Phiale in der Hand. Daß die Reihenfolge keine zufällige ist, wurde schon zu III bemerkt: sie beginnt am Haupt und endet an der Hand. Da die Eule vor der Aigis genannt wird, haben wir nicht Anlaß, sie etwa auf die andere Hand gesetzt zu denken: sie könnte, wenn die Göttin einen Helm trug, auf diesem sitzen, wie auf den Petersburger Medaillons (*Arx* XXXV, 8.9) oder auf der Schulter oder auf dem Schilde.

Eben diese urkundlichen Angaben über das Bild der Göttin sind es die, wie oben S. 40 bemerkt wurde, der aus anderen Zeugnissen von ihm gewonnenen Vorstellung zu widersprechen

scheinen. Versteht man freilich mit van Hille den *ἀρχαῖος νεώς* als das alte Hekatompedon, dann scheint hier in erfreulicher Weise sich zu bestätigen, daß die sitzende Athena des Vasenbildes S. 43 das Tempelbild des Hekatompedon II wiedergibt (vgl. oben S. 44): denn die hält wirklich eine Phiale (IV 23) vor sich hin, zeigt auch, da sie den Helm nicht auf dem Haupte, sondern in der Hand trägt, jenes mit einer Stephane wie IV *17* geschmückt. Daß *πλάστρα, ὄχθοιβος, ὅρμοι* im Vasenbild fehlen, kann kein Gegenargument abgeben; eher schon das Fehlen von Aigis und Eule. Aber der *ἀρχαῖος νεώς* ist ja gar nicht das Hekatompedon, dessen Existenz nach dem Brand im Jahre 406 oder 405 nicht nur völlig unerweislich, sondern auch im höchsten Grade unwahrscheinlich ist, da diese ausgeflickte Ruine schon nach Erbauung des Parthenon, vollends nach Fertigstellung des neuen Doppeltempels keinerlei Existenzberechtigung hatte; der Geruch uralter Heiligkeit haftete nicht an ihr. Überdies könnte das Kultbild, wenn es, wie oben S. 14 nach Herodot schien, zur Zeit der persischen Bestürmung in der Cella stand, den Brand des Tempels jedenfalls nicht überdauert haben. Ist doch auch von ihm so wenig oder noch weniger als vom Hekatompedon später je die Rede[1]. Es kann sich also nur um das Bild der Polias, das *ξόανον διοπετές* handeln. Prüfen wir, wie weit die Angaben unserer Urkunden eine von dem, was oben festgestellt wurde abweichende Vorstellung ergeben.

Ob *ἡ θεός* der Urkunden sitzend oder stehend dargestellt war, ist aus ihnen nicht zu entnehmen. Schwerlich wird man behaupten können, daß der dort genannte Goldschmuck ein ursprünglicher und integrierender Zubehör des alten *ξόανον* gewesen sei. Wie der Peplos schon in der Ilias, wie die vielen ähnlichen Dinge in den Inventaren der Tempel, speziell der Burg-Athena und der Brauronia, so haben wir auch die Stephane, Ohrgehänge usw. als zugefügten und wieder abnehmbaren *κόσμος* (vgl. S. 56) anzusehen. Daß Gorgoneion z. B. ging im J. 480 (AA. 52) verloren, wurde ersetzt, gestohlen, wieder er-

1) Wie war es denn aber möglich, wird man fragen, daß Athenagoras sogar, wie S. 41 und 44 angenommen wurde, von ihm noch Kunde hatte? Solche konnte sich gar wohl an die marmorne Athena desselben Meisters, die noch Pausanias sah (vgl. S. 43), anheften und mit ihr erhalten.

setzt, kam wieder abhanden, ward laut unserer Urkunde III wieder ersetzt. Es ist begreiflich, und moderne Ausschmückung heiliggeglaubter Kirchenbilder zeigt ähnliches, daß man das altheiligste Bild mit den Beweisen der Verehrung überlud (Vgl. zu III *20*). Ist denn unter dem was in IV genannt wird, etwas das mit dem Typus, der oben dem Schnitzbild der Polias vindiziert wurde, wirklich unverträglich wäre? Die *στεφάνη* konnte ihr um den Helm gelegt, *πλάστρα* den Ohren eingehängt, der *ὄχθοιβος* und die *ὅρμοι* um den Hals gelegt werden; Aigis und Gorgoneion gehören ihr sogar recht eigentlich. Das einzige, was Schwierigkeit macht ist die *φιάλη*. Eben diese aber ist nicht als hochaltes Attribut eines Götterbildes zu erweisen. Unter den zahllosen altertümlichen Götterbildern, die auf Vasenbildern vom sechsten Jahrhundert ab dargestellt werden und die uns zweifellos jene ersten Tempelbilder, die alten *ξόανα* vergegenwärtigen, habe ich kein sitzendes, nur stehende gefunden; wie Athena, die begreiflicherweise am häufigsten, auch andere Göttinnen, darunter, bedeutsam wegen ihrer großen Ähnlichkeit mit der athenischen Polias, namentlich Chryse (Reinach *Répert.* I 145, 358, II 180). Die Tempelreliefs (Parthenon, Metopen Süd XXI, Nord XXV, Phigalia, Fries) sagen dasselbe. Diese alten Bilder tragen meist in vorgestreckten Händen die Abzeichen der Gottheit, Schild und Lanze, Bogen und Pfeile: die Schale in der Hand des archaischen weiblichen Götterbildes Reinach I 496 — ebenda 402 und 496 sind gar nicht archaisch — ist eine Ausnahme; das Bild macht einen verfeinerten Eindruck und spiegelt die alte Weise nicht getreu. Die alten Tonbilder, nach denen Gerhard, Furtwängler und andere sich die Polias glaubten vorstellen zu müssen, können eine Phiale ebensowenig, ja noch weniger in einer Hand gehalten haben als die mit Schild und Speer bewaffnete. Ein Bild, dem eine Phiale erst nachträglich in die Hand gegeben wurde, das nicht ursprünglich in dazu geeigneter Arm- und Handhaltung gebildet war, mußte sich immer ungeschickt mit einer solchen Zutat ausnehmen. Ich glaube also nicht, daß die Urkunden III IV uns zwingen können die oben S. 41 gewonnene, besonders durch Plato gesicherte Vorstellung aufzugeben.

Diese erhält dagegen aus einer anderen jener Erechtheions-Bauurkunden noch eine Unterstützung. In der Rechnung CIA

IV 1 321 (AE. 27 vgl. 23) findet sich nach denen für Tischler, Zimmerleute auch eine Zahlung für einen Anstreicher, Z. 42 ff. γραφεῖ καλύμματα γράψαντι: ΔΙΙΙΙ: ἐπὶ τὴν [ὀρ]οφὴν ἐπὶ τὰς σελίδας τὰς ὑπὲρ [τõ] ἀγάλματος: ⊢⊢⊢⊢: δραχμῶν ἕκαστον, d. h. für, offenbar sehr feines, Ausmalen von 14 Vierecksfeldern der Kalymmatiendecke, je 4 Drachmen. Ein kleiner Teil der Cella-Decke kann damit nicht gemeint sein. Haben wir die Parastas als die Bildnische richtig gedeutet, so ist es deren Decke und keine andere, die über dem ἄγαλμα liegt. Die Zahl der καλύμματα, 14, nur teilbar durch 2 und 7, läßt sich also nur in 2 Reihen von je 7 Feldern ordnen. Jetzt haben wir uns, wie zu I II *1* und *9* der campanischen und römischen Wandmalereien des 'zweiten Stiles' zu erinnern. In deren perspektivischen Architekturansichten, über die ich in Röm. Mitteil. 1903 S. 87 gehandelt habe, ohne zu wissen, daß G. Niemann lange vorher in seinem Handbuch der Linear-Perspektive² S. III die Hauptsache schon in aller Kürze gesagt hatte, sind Parastaden gleich der im Poliastempel nicht selten, mit dem Unterschied, daß sie prostyl sind, d. h. ganz kurzen Wandpfeilern sind Säulen vorgestellt, die jene verdecken. Wand und Säulen tragen Kalymatiendecken, in denen eine oder zwei Reihen von καλύμματα, je 5 bis 9, sichtbar werden, also im Verhältnis zur Tiefe reichlich breit. Nun schien die Maßangabe von 11 Tetrapodien des ἀκατάξεστον an dem Innen-τοῖχος πρὸς τὠγάλματος, d. h. der östlichen Scherwand, als 60 (das Längenmaß beider Wandseiten zusammengerechnet) − 16, oder, wenn beide Wände gleichartig geteilt waren, je 30 − 8 verstanden werden zu müssen. Dabei wurde noch nicht verwertet das Maß der Parastas, das an gleicher Stelle von Newton und Michaelis übereinstimmend 'drei Tetrapodien' gelesen wird. Rechnen wir davon 2 für die Front, gleich den 8 Fuß, die an dieser Wandseite fehlten, so bliebe je eine halbe Tetrapodie für die Parastadenseiten, deren Breiten- und Tiefenverhältnis 1 : 4 dem jener Schein-Parastaden der römischen Wände, und der 2×7 Kalymmata so sehr man nur wünschen kann entsprechen würde. Geben wir nämlich jeder der beiden παραστάδες, der linken wie der rechten je ½ Fuß Dicke, so bleibt, die Breite des Gebälks vor den Kalymmata gleich der Ausladung der Parastadenkapitelle angenommen, rund 1 Quadratfuß für jedes Feld der Decke. Der

Innenraum dieser Parastas mit seinen 14 *καλύμματα ὑπὲρ τοῦ ἀγάλματος* wäre also breit und wenig tief, d. h. absolut ungeeignet für ein thronendes Bild, das immer mehr tief als breit, nicht unpassend dagegen für ein stehendes, das mit mehr oder weniger seitlich abgestreckten Armen, die Schild und Lanze trugen, erheblich mehr Breiten- als Tiefenausdehnung haben mußte, zumal in letzterer das Bild nach vorn mit Lanze und Schild vortreten konnte. War doch selbst die Basis der Parthenos, die mit ihrem ruhigen Stande und den zur Seite gesenkten Armen, nur den rechten unteren nach vorn bewegt, geschlossener komponiert war, doppelt so breit wie tief. Für die Polias dagegen war auch noch ein gewisser Abstand der seitlichen Parastadenwände erforderlich, wenn das Bild auch ein wenig von der Seite her sichtbar sein sollte. —

Sehen wir uns danach in der Cella, die durch Stevens Untersuchung, *Americ. Journ. of arch.* 1906, Licht durch ihre beiden Fenster je neben der Tür erhalten hat, noch einen Augenblick um. Der Tür gegenüber erkannten wir die Parastas mit dem goldgeschmückten Bilde der Polias. Gold- und Silbersachen, Schalen, Schildchen, Waffen auch an der Parastas, von der vorn mitten ein kleiner Schild herabhing. Die goldenen Kränze vielleicht an den Wänden, mit Schalen, Schilden auch um die Tür herum. Unfern des Eingangs der eherne (?) Knabe — denn auch wenn es nicht der *παῖς* des Lykios war, ist dies mehr eines Knaben als eines Mannes Sache — mit dem goldenen Weihwasserbecken; näher bei dem Bilde das goldene *θυμιατήριον*; nahe dem Bilde, denn Aischylos läßt (Eum. 437) Athena zu Orestes sagen

βρέτας τόδε
ἧσαι φυλάσσων ἑστίας ἀμῆς πέλας

gerade vor ihm der Innenaltar, der Herd, wenn der *φάτνη* gleich, mit goldenem Zierrat und mit allerlei Weihegaben besetzt.

Auch die ewige Lampe der goldene *λύχνος* mit der ehernen Palme — nochmals, wie am *ἀπορραντήριον* vielleicht, Erz und Gold verbunden — beides ein Werk des Kallimachos heischen einen festen Platz im Kultusraum, am natürlichsten wohl gerade dem Bilde gegenüber, so daß dieses vor der geöffneten Tür durch den Stamm geschirmt wurde. Oft sehen wir auf Vasenbildern einen Altar, nicht allein des Apollon, sondern auch, wo

an diesen Gott nicht zu denken, unter einem Palmbaum stehen. Das ewige Licht, das Symbol des nie ruhenden Kultus, ist eine Ergänzung des Herddienstes, und wie in jenen Bildern die Palme als eine Art heiligen Baumes zum Altar zu gehören scheint, so hier auch noch zur Lampe. Pausanias sagt *φοῖνιξ δὲ ὑπὲρ τὸν λύχνον χαλκοῦς ἀνήκων εἰς τὸν ὄροφον ἀνασπᾷ τὴν ἀτμίδα* d. h. also, wie man lange schon verstand und verstehen mußte, der hohle Stamm dient als Schlot und reicht durch die flache *ὀροφή* wohl bis zum Sattel-*ὄροφος* hinauf, und die unterhalb der Decke sich ausbreitenden Palmwedel verdecken das obere Ende, das nicht mehr Stamm, sondern nur Schlot war, dem Auge. Unten stand der Baum selbstverständlich auf dem Tempelfußboden. Wie mit ihm die Lampe verbunden war sagt Pausanias nicht; doch ist es unschwer zu erraten. Wie das *ξόανον* der Artemis *Κεδρεᾶτις* (Pausanias VIII 13,2) beim arkadischen Orchomenos, das *ἵδρυται ἐν κέδρῳ μεγάλῃ*, namentlich wegen des letzten Wortes nicht sowohl zwischen den Zweigen in der Höhe als unten im hohlen oder ausgehöhlten Stamme stand, so die Lampe in einem Ausschnitt des Stammes, der unterhalb die nicht unbeträchtliche, für ein ganzes Jahr ausreichende Ölspeisung der Flamme mit ihrem Behälter aufnehmen mußte, und dessen polierte Innenseite zugleich als Reflektor dienen mochte. Gewiß hat die Palme auch als Siegessymbol hier ihre Bedeutung, mit der Nebenbeziehung zum Orient, wie Benndorf (das Kultbild der Athena Nike S. 40) entwickelte und Furtwängler (MW. S. 201) annahm. Als Weihegabe vom Doppelsieg am Eurymedon stand Athena vergoldet auf einer ehernen Palme in Delphi (Paus. X 15,3); im Poliastempel steht die Palme vor der Göttin.

Palme und Lampe waren ein Werk des Kallimachos, für dessen Feinarbeit man eben dieses Werk mit Recht bezeichnend findet. Diese Feinheit trug dem Künstler einen Beinamen ein, dessen Pausanias eben hier besondere Erwähnung tut, in der ein Zug, soviel ich sehe nicht beachtet wurde. Nachdem er die *σοφία* des Künstlers gerühmt hat, fährt er fort *καὶ ὄνομα ἔθετο Κατατηξίτεχνον, ἢ θεμένων ἄλλων κατέστησεν ἐφ' ἑαυτῷ.* Vitruv IV 1,10 irrt ohne Zweifel, wenn er das Beiwort schlechtweg als ein lobendes versteht. Der tadelnde Sinn von *κατατήκειν* — es gehört wohl zum Wortschatz der Techniker —

wie es Dionys *de vi Demosth.* 51, sicherlich nicht ohne Beziehung eben zu Kallimachos gebraucht, als ein 'Herabmindern', wörtlich 'Niederschmelzen', ist sowohl in dem allgemeinen Kunsturteil, das Plinius *n. h.* XXXIV 92 wiedergibt, wie ebenda in dem speziellen über des Meister *saltantes Lacaenae* nicht zu verkennen. *Emendatum opus,* heißt es, *sed in quo gratiam omnem diligentia abstulerit,* eine Kritik die zu scharf und sachlich ist, als daß sie letzlich auf ein Rhetorenbuch zurückgehen könnte. Das Urteil muß, was nicht ohne Bedeutung, schon bei Lebzeiten des Künstlers laut geworden sein, wenn Pausanias — und gewiß nicht er zuerst — zweifeln konnte, ob er sich selber den Namen beigelegt oder nur ein Wort, das andere gesagt, angenommen habe. Der Zweifel macht es offenbar, daß beides der Fall war: was andere ihm zum Vorwurf gemacht hatten, das hielt der Künstler selbst für sein Bestes und wert sich dessen zu rühmen. Ein Streben nach Feinheit, Zierlichkeit der Ausführung, auch schon der Komposition ist es eben, das sich selber noch nicht genug getan zu haben meinen mag, wo es anderen bereits zu viel tat. So versteht man auch, weshalb der Beiname von den einen in lobendem, von anderen in tadelndem Sinne genommen wurde. Wie kann nun Kallimachos jenen Beinamen sich beigelegt haben, so daß Plinius ihn deshalb *semper calumniator sui* nannte? Wie anders als indem er ihn in seinen Signaturen brauchte, und daß diese Signaturen rhythmisch waren verrät uns das Wort selbst: mit dem Namen des Künstlers bildet es allein schon fast den Schluß eines Distichon

ἔργον Καλλιμάχου τοῦ κατατηξιτέχνου.

Den Beinamen wird erst der Künstler in einem Epigramm geprägt haben; die Kritiker, ob ein Komiker oder wer sonst können wir natürlich nicht sagen — werden, wie Dionysios nur vom *κατατήκειν τὴν τέχνην* gesprochen haben.

Der erste und älteste Tempel auf der Burg von Athen[1]) war also dem Erechtheus und der Pandrosos gemeinsam, eine Ge-

1) Hier ein Wort über das, was H. Nissen, Orientation S. 168, über die Burgtempel, die nach ihm 'Sonnentempel' sind, hinstellt. Er hält das Hekatompedon mit Dörpfeld für den ältesten Athenatempel. Dies ist, sowie die Datierung in das 7. Jahrhundert, hinfällig. Die Nordorientierung des Urtempels kommt für Nissen natürlich nicht in Betracht. Daß N. den Vor-

meinschaft, die bei aller Wandelung die beide Götter, Erechtheus zum Poseidon, Pandrosos zur Athenaia und Athena durchmachte, an dieser Stelle bestehen blieb und auf die — ein- oder mehrfache Erneuerung des Heiligtums übertragen wurde. Athena freilich trug den Sieg davon über ihren Genossen und stieß ihn gewissermaßen von sich. Sie und nicht sie, sondern Pandrosos die einst die Mutter von Erechtheus' (Hephaistos') Sohn Erichthonios gewesen, konnte, seit sie mit Homers jungfräulicher Pallas Athena geglichen war, nur noch die Pflegerin des Kindes heißen. Dieser Wandel ihres Wesens kommt in der Absonderung von Erechtheus, in dem Hekatompedon, dem ihr allein geweihten neuen großen Tempel zu sprechendem Ausdruck. Im Giebel sehen wir sie, falls wir uns nicht täuschten, im Olymp bei Zeus thronen, der zwar im Grunde kein anderer als ihr einstiger Gatte Erechtheus, doch in der nationalen Göttergesellschaft ihr Vater war. Noch nachdrücklicher kam die Homerisierung Athenas im Parthenon zum Ausdruck, an dem von Anfang an, wofern wir das S. 3 behandelte Zeugnis vollwichtig nehmen, der Name der Jungfrau haftet. Seitdem es zwei Tempel der Athena gab, den alten, den sie mit Erechtheus teilte, und einen neuen, der ihr allein gehörte, erst das Hekatompedon, später

parthenon von den Peisistratiden gründen läßt, ist unerheblich; aber was soll die Übereinstimmung der Tempelaxe mit einem Sonnenaufgang um den 28. Hekatombaion im Jahre 601 v. Chr beweisen? Nissen akzeptiert des Proklos Angabe, die Großen Panathenäen seien am 28. Hekat. gefeiert worden, verwirft aber das Scholion Θ 39, welches den Geburtstag der Göttin auf eben diesen Tag setzt. Denn Pheidias stelle die Geburt als zur Zeit des Vollmonds, nicht des Neumonds, geschehen dar, weil es nur beim Vollmond zutreffe, daß 'Selene nieder- und gleich nachher Helios aufsteigt'. Nein, Helios steigt auf und gleich nachher sinkt Selene hinab. Doch nicht das ist der Haupteinwurf, sondern daß griechische Feste am Abend beginnen, und daß der Aufgang des Vollmonds (Pannychis!) das eindrucksvolle, die Feier bestimmende Phänomen ist, nicht der Untergang. Um also darzustellen, was N. meint, hätte Pheidias Selene auf-, Helios untergehen lassen müssen. Nissen schilt die meistverbreitete Auffassung: Helios und Selene charakterisierten den Himmel, in demselben allgemeinen Gegensatz wie in der Genesis die großen Tag und Nacht regierenden Lichter, tiefsinnig. Sie ergibt sich der Anschauung jedoch weit unmittelbarer als Nissens Erklärung. Diese wird obendrein nicht nur durch die spätere Verwendung des Typus (auch abgekürzt) widerlegt, sondern dadurch, daß schon Pheidias ihn wiederholt, und zwar auch bei der Geburt Pandoras, verwendete.

der Parthenon, wird begreiflicherweise öfters von einem Tempel der Athena gesprochen, ohne daß sich von selbst verstünde, welcher von beiden gemeint ist. In den meisten Fällen ergibt sich jedoch aus dem Zusammenhang, welcher gemeint ist.

Der Urtempel war also ein Zweigöttertempel: Poseidon trat wirklich an die Stelle von Erechtheus, der nun bis zu einem gewissen Grade mit seinem Sohne Erichthonios zu einem wurde; Hephaistos und Zeus-Hypatos waren nur nebenher noch gemachte Gleichungen mit Erechtheus. Niemals aber wird der alte Tempel ausdrücklich nach beiden Göttern zugleich benannt, das trat schon am Anfang dieser Untersuchung hervor; hier am Schluß sei in rascher Übersicht diese von Dörpfeld und denen die ihm folgten nicht gewürdigte Tatsache dargelegt.

Durchaus vereinzelt ist es, daß Himerius *ed.* V 30 (*Arx* 26,25 findet sich dieses und die folgenden Zeugnisse) beide Götter des Urtempels neben einander nennt *ὁ τῆς Πολιάδος νεὼς καὶ τὸ πλησίον τοῦ Ποσειδῶνος τέμενος*. In der Regel wird das ganze Heiligtum nach einem der beiden, und begreiflicherweise meistens nach Athena benannt, da alle Zeugnisse der Zeit entstammen, da Athenas Ansehen dasjenige des Erechtheus bereits überragte. So fast schon in den beiden Homerstellen. Zwar ist noch eine gewisse Gleichstellung beider Götter darin nicht zu verkennen, daß einmal der *δόμος Ἐρεχθῆος* genannt wird, in dem Athena haust, das andere mal der *νηὸς* Athenas, in dem Erechtheus seinen Sitz erhielt. Doch ist in dieser letzteren, ob auch mehr vom Kult des Erechtheus als von dem Athenas die Rede ist, Athena doch unverkennbar die übermächtige, die dem anderen erst seinen Sitz verlieh. Mehr dem Verse der Odyssee gemäß wählte Herodot (S. 13) seine Bezeichnung des Gesamttempels als *νηὸς Ἐρεχθέος*, doch nicht so, daß er, wie schon die Vertauschung von *δόμος* mit *νηὸς* verrät, die Iliasverse ganz vergäße. Pausanias, der alle Teile des Doppelheiligtums nacheinander nennt, wußte Nennen und Nichtnennen, auch die Wahl der Ausdrücke mit viel Berechnung so einzurichten, daß er anfangs mit *η* 80 und Herodot, nachher aber nur um so entschiedener mit B 546 ging. Dem Beispiel Herodots folgte auch Dionys *ant.* XIX 2, indem er nur statt *νηός* das gesuchte *σηκός* braucht.

Achten wir lieber auf die alten originalen Zeugnisse. Die

Einheitlichkeit des Tempels ist trotz des Doppelkults ausgesprochen in der Hekatompedoninschrift. Wie hier ist auch in den Urkunden des fünften und vierten Jahrhunderts (26,25[2] f.) der Tempel entweder ohne Nennung der Gottheit, zum Unterschied vom Hekatompedon und seinem Nachfolger der *ἀρχαῖος*, oder *ἐμ πόλει*, denn *πόλις* für Burg gehört zur *Πολιάς*, wie *ἀκρόπολις* zur Parthenos, oder der Polias, oder mit Verbindung beider Bezeichnungen *ὁ ἀρχαῖος ὁ τῆς Πολιάδος* usw., so daß durchaus die Alleingeltung Athenas vom Hekatompedon und Parthenon jetzt auf den Doppeltempel übertragen scheint, dem sie ursprünglich so fremd ist.

Sehr einfach ist nun jene Geschichte zu verstehen, die Philochoros von dem Hunde erzählt (27,9[1]), der *εἰς τὸν τῆς Πολιάδος ναὸν εἰρελθοῦσα καὶ δῦσα εἰς τὸ Πανδρόσειον* sich unter dem Ölbaum auf dem Altar des *Ἑρκεῖος* niederlegt (oben S. 31), sehr viel einfacher, als wenn man *τὸν τῆς Πολιάδος ναὸν* nur von dem Athena gehörigen Teil, im Gegensatz zum Erechtheion versteht, und den Hund erst in die Athena-Cella hinein, dann wieder heraus und wieder hinein, jetzt in das Erechtheion und durch dessen Vorhalle ins Pandroseion eindringen läßt. Dabei erscheint das Heiligtum allzu unbewacht; der Haupteinwand ist jedoch daß dieses 'aus' und 'ein' aus den Worten des Philochoros absolut nicht herauszulesen ist, sondern nur ein Hineinlaufen, und von da Durchdringen ins Pandroseion; durch die Nordhalle lief das Tier in den Westraum, von da durch die kleine Tür nach Westen hinaus. Dem Philochoros — und er steht damit nicht allein — ist also auch dieser Teil des Tempels *ναὸς τῆς Πολιάδος* und die Nordhalle dessen Vorhalle, was uns auch die Analyse des Pausanias ergab.

Dieselbe Anschauung, ohne Zweifel aus griechischer Vorlage hat auch Vitruv IV 8,4 (26,25[3]), wo ein römisches und zwei griechische Beispiele für eine besondere Bildung des Pronaos angeführt werden, *Athenis in arce et in attica Sunio Palladis Minervae.* Vitruv pflegt bei den Tempeln, die er als Beispiele anführt, die Namen der Tempelgötter anzugeben, die ja nicht unwesentlich für die bauliche Gestaltung sind. Also gehört *Palladis* zu beiden Tempeln. Die Eigentümlichkeit des Pronaos, die Vitruv meint, besteht *columnis adiectis dextra ac sinistra ad umeros pronai*, womit die zwei Säulen zwischen

den Ecksäulen der Prostasis und den Wandpilastern oder Anten gemeint sind, ein Mittel, der Vorhalle größere Tiefe zu geben. Das einzige Beispiel solcher Anordnung auf der athenischen Akropolis ist eben die Nordhalle des Erechtheion, die Vitruv und sein Gewährsmann also als den Pronaos des Athenatempels ansehen. Das wird noch deutlicher durch den schon S. 95 besprochenen Zusatz über die Proportionen dieser Tempel. Unbekümmert um die Teilung des Tempelhauses, sagt er, die Proportionen dieser Tempel seien dieselben wie anderer Tempel, die Cellen doppelt so lang wie breit, aber alles was an die Front gehöre sei hier an die Seite verlegt, *cellae enim longitudinibus duplices sunt ad latitudines uti reliquae, sed is omnia quae solent esse in frontibus ad latera sunt translata.* Daß hier die Plurale *frontibus* und *lateribus,* nicht eine Mehrheit der Fronten eines Tempels anzeigen, sondern die drei Haupt-Fronten der genannten drei Tempel, wurde schon oben erwiesen; es wird auch an den beiden Pluralen *longitudinibus* und *latitudinibus* ersichtlich. Philochoros und Vitruv bestätigen was S. 19 und 94 über den Vorrang der Nordhalle gesagt wurde, und auch der daraus für die Vorhalle des Urtempels gezogene Schluß gewinnt damit an Festigkeit. Von der im Grunde willkürlichen Voraussetzung, daß die Osthalle der *πρόναος τῆς Πολιάδος* sein müsse befreit, werden wir nun auch in Lucians piscator 2, wo die alten Philosophen mit nicht geringem Gefolge kommen über Lukian zu Gericht zu sitzen, vielmehr die Nordhalle darunter verstehen. Mag auch der Appell an die Priesterin 21 und 47 in der Osthalle etwas leichter scheinen, ein ernstliches Gegenargument kann dies nicht abgeben, und die groteske Schilderung der die Westhälfte der Akropolis von allen Seiten erkletternden Haufen 42 paßt unzweifelhaft besser zur Nordhalle, von wo der Weg zum *τείχιον* 47 so nahe ist wie von der Osthalle.

Wie Philochoros und Vitruv, meint auch Eratosthenes bei Hygin *astr,* II 13 (26,25[3]) mit dem *templum,* das Erichthonios *Minervae in arce primus instituit,* das ganze Heiligtum. Das *τέμενος,* worin Erichthonios von Athena erzogen und später begraben wird, also doch sicher eigentlich das Erechtheion, heißt bei Apollodor III 190 f. (26,25) *τέμενος τῆς Ἀθηνᾶς.* Auch Clemens protr. III 45 und die ihn ausschreiben (27,13[2]) drückt

sich so aus: die Gräber des Kekrops (an der Südwestecke des Erechtheion) und des Erichthonios seien *ἐν τῷ νεῷ τῆς Ἀθηνᾶς;* ebenso noch Eustath α 356 (27,8) der *οἰκουρὸς ὄφις ἐν τῷ νεῷ τῆς Πολιάδος.* Hesych, der statt dessen das *ἱερόν τοῦ Ἐρεχθέως* als Aufenthaltsort des Drachen nennt, meint korrekt den Teil des Ganzen; wir haben nicht das Recht darunter das Ganze zu verstehen; auch nicht bei Cicero, nat. deor. III 49 (26,25[4]): *Erechtheus cuius Athenis et delubrum vidimus et sacerdotem.* Dagegen werden wir auch an sich minder unzweideutige Stellen, wie was Eustathios *X* 451 (27,8[1]) von Altären der Aidos und Apheleia *περὶ* oder *παρὰ τὸν τῆς Πολιάδος Ἀθηνᾶς νεών* sagt, in dem weiteren Sinn verstehen und jene Altäre in der ganzen Umgebung des Heiligtums suchen dürfen. Vielleicht findet man das auch natürlicher als eine solche Ortsangabe auf den halbierten Tempel zu beziehen. Das Zeugnis Strabos IX 396 (26,38); dem auf der Burg aus aller Fülle *τὸ τῆς Ἀθηνᾶς ἱερόν, ὅ τε ἀρχαῖος νεὼς ὁ τῆς Πολιάδος, ἐν ᾧ ὁ ἄσβεστος λύχνος, καὶ ὁ Παρθενών* wenigstens nicht ungenannt bleiben dürfen, hat nach allem diesem nicht mehr so hervorragende Bedeutung. Erwürgen freilich ließ sich dieser Zeuge nicht, auch so lange er noch mehr allein stand.

Zuguterletzt noch eine Frage, die sich von selbst in mehrere spaltet. In der Nordhalle des Erechtheion, dem Pronaos des Athenatempels auch nach Philostratos (S. 77), wies und die Öffnung im Dach den Weg, den Erechtheus gekommen war, im Enelysion sich in des Wortes eigenster Bedeutung mit der Erdgöttin zu verbinden. Vom Dreispitzmal führte ein Schacht zum *χάσμα*, so daß auch zu ihm der Weg offen war, woneben über ihm noch ein Schlitz im Dache sein mochte. Etwas ganz Ähnliches fanden wir zuletzt auch in der neuen Cella der Göttin, das wir so gut wie jene Öffnung aus dem Urtempel herzuleiten kein Bedenken tragen können: eine im Palmstamm, weiter oben im Schlot zum Dach hinauf reichende Öffnung über dem ewigen Licht. Daß wirklich eine obere Öffnung vorhanden war sagt uns die Erwähnung des *ὄροφος* und des *ἀνασπᾶν* bei Pausanias (S. 139). Daß dem Brennen des winzigen Flämmchens solche Öffnung eher nachteilig als förderlich war, leuchtet wohl ein; daß sie jedenfalls nicht notwendig war, beweisen die ohne solche

Vorrichtung in Kirchen, großen und kleinen, selbst im kleinen Stübchen brennenden Lämpchen, und nicht allein heilige Lampen und Lichter. Sollte also nicht auch für die Flamme die Öffnung aus dem religiösen Glauben sich erklären? Sollte ferner die Baumform des Schlotes lediglich eine künstlerische Idee sein? Wäre es der Ölbaum, der freilich dazu ungeeignet war, so wäre die Frage sogar überflüßig. Aber auch die Palme, bedeutsamen Namens, ist ein heiliger Baum, auf dem wie schon gesagt das Bild der Athena im Weihgeschenk stand, wie Europe auf der Platane saß. Ist also nicht der Baum überhaupt ein Symbol der Göttin, und in dem Baum die Flamme nun auch als eine von oben her entzündete zu verstehen? Sagt doch Plutarch, Numa 9 (Z. 6,38) geradè von ihr, daß wenn sie einmal ausgehe, sie mit reinem Feuer von der Sonne neu entzündet werden müsse. Ist es nicht eine sehr einfache Forderung der Logik, daß wenn jede Erneuerung der Flamme vom Himmel kommen mußte, auch die erste Entzündung, die geglaubte, sagenhafte, desselben himmlischen Ursprungs gewesen sein müsse? So unmöglich es aber war für die späteren Entzündungen den Blitz in Anspruch zu nehmen, so undenkbar ist es, daß man die erste von der Sonne erlangt zu haben glauben konnte. Können wir jetzt umhin die heiligen Dinge beider Cellen gegeneinander zu stellen: unter der nach oben weisenden Dachöffnung dort Dreispitzmal und Brunnen, hier Baum und Flamme? Können wir umhin auch diese vom Erechtheus herzuleiten? Und hätte Nonnos XXXIII 123 ff. selbst es auf Grund des Poliaskultes erdacht, wäre es bedeutungslos, daß er, den Grund der Aufregung Aphrodites erforschend, fragen läßt, ob Hephaistos (ihr Gatte) sie gekränkt (d. h. ihre Eifersucht erregt) habe dadurch daß er des Kekropischen Leuchters leuchtenden Brand entzündet

Κεκροπίου λύχνοιο φεραυγέα δαλὸν ἀνάψας

wozu an Ν 320, den von Kronion geschleuderten *δαλός* und an Demeters Pflege des Keleos-Sohnes (oben S. 84) erinnert sei?

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

Nachwort.

Dem Altar des *ϑυηχός* läßt sich sein Platz noch bestimmter nachweisen als oben S. 97 geschah. Nicht nördlich sondern westlich vor der Öffnung im Fußboden der Nordhalle stand er, so daß der Opferer nicht allein nach oben, sondern auch nach Osten schauen konnte. In der Baurechnung CIA. I 324, deren Zeit Kolbe, Athen. Mitteil. 1901 S. 223 auf das Jahr 408/7 fixiert hat, heißt es im Bruchstück c I 60 (AE. 28 S. 107) *τὸς ὀρϑοσ[τάτ]ας καταχ . . ντι τὸ παρὰ τὸ[ν ϑ]υεχõ βομό[ν]* usw., wozu beiläufig zunächst bemerkt sei, daß weder Koehlers *καταχ[σέ(ο)]ντι* noch Michaelis' *καταχ[σõ]ντι* richtig sein kann. Die Praesensparticipia werden in diesen Rechnungen nur für noch dauernde Verhältnisse gebraucht, so a I 5 *κατιστᾶσιν* neben *ἐπαγαγõσιν,* oder c II 1 *πλάττοσι* neben 4 *πλάσαντι,* wo die Zahlung für den bereits geleisteten Teil der ganzen Arbeit erfolgt. Das Abputzen von zwei Orthostaten ist keine Dauerarbeit mit mehreren Teilzahlungen. Folglich ist das Aoristparticip nötig, und von den zwei ähnlichen Zeichenpaaren ist eines vom Steinmetzen übersprungen *καταχ[(σέ)σα]ντι*. Befanden sich demnach zwei Orthostaten neben dem Altar, so gibt es für diesen absolut keinen anderen Platz als an der vorher bezeichneten Stelle. Denn nur links von der Tür sind zwei Orthostaten, rechts — ein auch an sich völlig ungeeigneter Platz — ist nur einer. Der Altar, vier Fuß lang und drei breit, wie S. 96 dargetan ist, wo nur durch Schreibversehen das eine Maß der drei Steine 2 statt 1 Fuß dick angegeben ist, deckte mit seiner Länge genau die Westseite der Fußbodenöffnung. Die Breite und der Opferer haben von da bis zur Tür gerade Raum.

Wenn es außer dem was oben S. 96 f. ausgeführt wurde noch eines Beweises bedürfte, daß der Altar des *ϑυηχός* eben der des Hypatos bei Pausanias ist, so wäre der Beweis hiermit erbracht. Andererseits wird man sich kaum des Gedankens entschlagen, daß die amtliche Benennung des Altars, nicht nach dem Gott sondern nach dem Opferer, eben aus der Ungewißheit entsprang, ob Erechtheus, Poseidon oder Zeus der Gott sei, der sich hier bezeugt habe.

